$130⁰⁰

TEOLOGIA DEL ANABAUTISMO

Una interpretación

Robert Friedmann





Contenido

No sería tan difícil creer
Si no fuera tan difícil obedecer.
Kierkegaard, Diaries

El cristianismo no es juego de niños ...
ser un cristiano es tener una comisión.
Williams, La Reforma Radical

Lista de abreviaturas

ARG *Archiv f. Reformationsgeschichte*

ME *Mennonite Encyclopedia*

ML *Mennonitisches Lexikon*

MQR *Mennonite Quarterly Review*

Prefacio a la versión en español

El Seminario Anabautista Latinoamericano ha utilizado porciones de *Teología del anabautismo* en sus cursos por varios años, aunque nunca había hecho una traducción de todo el texto ni una publicación formal de lo traducido. Pero la necesidad creciente del texto impulsó este proyecto. Ediciones SEMILLA se lo presenta hoy con mucho gozo.

Roberto Friedmann hizo algo novedoso para su día. Analizó detalladamente las perspectivas teológicas de los líderes anabautistas del siglo XVI. Su estudio demostró que los anabautistas consideraban más importante el seguimiento a Cristo en la vida diaria que la teología como sistema. Nunca tomaron el tiempo para desarrollar teologías sistemáticas, aunque sí trataban temas teológicos. Su inquietud siempre fue como vivir la nueva vida que habían recibido en Cristo Jesús.

Esta perspectiva es un reto para nosotros hoy. Muchas veces somos tentados a reducir la fe cristiana a postulados o confesiones de fe. La voz de los anabautistas del siglo XVI, que resuena en este libro, nos llama a recordar que lo clave es nuestro compromiso con Cristo. Sin las disposición de ser discípulos de Cristo Jesús, en el poder del Espíritu Santo, las confesiones y las teologías salen sobrando.

El libro hace referencia a muchos personajes y movimientos del siglo XVI y a lugares en Europa cuyos nombres han cambiado. Por ser nombres de poco uso en el idioma español no ha existido una ortografía común para utilizar como base al traducir. Por lo general esta obra sigue la ortografía de Williams (1983). Las excepciones principales son aquellos vocablos que Ediciones SEMILLA ya utiliza con otra ortografía, por ejemplo *anabautista* y *huterita* (en vez de *anabaptista* y *hutterita*).

Robert Friedmann utilizó fuentes alemanas del siglo XVI para su trabajo. Por lo general tradujo las citas alemanas al inglés en el texto y las dejó en alemán en las notas. Ocasionalmente incluyó una traducción entre paréntesis. Pero en ocasiones citó el alemán en el texto sin traduccíon. Para facilitar el uso del libro se decidió dejar las citas alemanas del siglo XVI e incluir una traducción al español entre corchetes ([]). No se traducen los títulos de documentos, ni del alemán ni del inglés, a menos que exista el documento en idioma español.

La traducción también presentó retos teológicos. Algunos de los términos relacionados a la disciplina de la iglesia son desconocidos en español. Así que, cuando se traducen los vocablos *ban*, *shunning* y *avoidance* se incluyen en inglés entre corchetes para que esté claro que se refiere a estos conceptos.

La bibliografía es una de las más completas sobre el tema de los anabautistas del siglo XVI. Sin embargo, el autor no siempre incluyó todos los datos bibliográficos de los materiales que citó. Se completó lo

que se pudo, pero muchos documentos se presentan sin toda la información bibliográfica. También incluimos las pocas fuentes del siglo XVI que han sido traducido al idioma español.

Ediciones SEMILLA quiere agradecer, particular, a Thomas Neufeld de Conrad Grebel College (Canadá) por su ayuda en la traducción del alemán.

Esperamos que esta obra sea una contribución útil para el estudio del anabautismo del XVI. Pero también deseamos que sea un reto al compromiso de seguir a Cristo Jesús.

Juan Martínez
Cd. Guatemala
Septiembre 1998

Prefacio del editor a la versión en inglés

Con gran seriedad y ardor los anabautistas del siglo dieciséis buscaron poner por escrito su entendimiento de la doctrina y vida cristiana. Ensayos representativos incluirían la *Vindication* de Martín Weninger llamado Lincki (1525), el *Account* de Riedemann (1541), *Foundation* (1539-1540) de Menno y su *Brief Defense to All Theologians* (1552), como también un número interminable de tratados, folletos y monografías polémicas. (Véase pp. 121-160 del *Bibliography of Anabaptism* por Hillerbrand, 1962). Durante los últimos cien años se han hecho un gran número de estudios eruditos del anabautismo, como los de S. Hoekstraa (1863), E. Händiges (1921), L. von Muralt (1938), C. Krahn (1936), H. S. Bender (1950), y G. H. Williams (1983). Se han escrito docenas de tesis sobre el anabautismo en esta generación.

Sin embargo, este volumen es único en algunos sentidos. Es un esfuerzo sincero, escrito *con amore*, de destilar la escritura y meditación de toda una vida a una interpretación encantadora que merece leerse. Robert Friedmann ve al anabautismo, no como teología católica estropeada, ni como protestantismo que se llevó "hasta las últimas consecuencias", sino como esencialmente un acercamiento nuevo a la Palabra de Dios. Suposiciones en el área de teología, particularmente antropología y ética, que por lo general no han sido cuestionadas por un milenio y medio, fueron rechazadas categóricamente por los anabautistas – la condenación de los niños, por ejemplo, como también la transmisión sacramental de la gracia divina, la legitimidad de la jerarquía de la Iglesia que llama al "estado secular" a suprimir la herejía, la participación en el ejército, y en algunos casos, aun el rechazo total de la pena capital. Friedmann leyó ampliamente la literatura de los Hermanos Suizos, pero su amor especial fue hacia los huteritas (1528-). El leyó sus códices y epístolas con tal reverencia que los latidos de su corazón coincidían con los de ellos. Con gran gozo escribió y revisó este manuscrito, y sólo unas semanas antes de su partida triunfal lo mandó por correo al editor de la serie *Studies in Anabaptist and Mennonite History*.

Leonard Gross, amigo y colega de Friedmann, encargado de los archivos de la Iglesia Menonita, invirtió incalculables horas con amor examinando el manuscrito y verificando las referencias de pie de página. Elizabeth Bender también lo leyó con un escrutinio cuidadoso de su lenguaje. Kenneth Reddig, un estudiante de último año de los Seminarios Bíblicos Menonitas Asociados, preparó el índice de este volumen. La familia Friedmann generosamente suplió el subsidio que hizo posible esta edición. Finalmente, me da placer especial agradecer a John S. Oyer por la Introducción útil que él preparó. Ahora lanzamos este estudio a

Kalamazoo, para sentarnos a sus pies, para absorber su consejo, para disputar con él, y para aprender. Él era tenaz en su punto de vista, aun cuando estuviera errado. Recuerdo como no se le podía persuadir que había confundido Ducal con Sajonia Electoral en un mapa previo a 1547. Pero terminaba cada intercambio con su risa simpática, que siempre parecía decir, "Bueno, aunque obviamente estás errado, aun podemos ser amigos". En esta y otras maneras se hizo querer entre nosotros.

Él mérito especial de esta obra es que reúne sus perspicacias sobre el lapso de sus años de estudio. En particular extrae de varios estudios pioneros: *"Conception of the Anabaptists"* (*Church History*, 1940); *"Anabaptist Genius and Its Influence on Mennonites Today"* (Cultural Conference, 1942); *"The Two Worlds"* (*Recovery of the Anabaptist Vision*, 1957); *"Original Sin"* (*ME*, IV); *"Glaubensgut"* (*ARG*, 1964), para enumerar unos cuantos de ellos. No avanza significativamente más allá que estos estudios en su delineación de los temas principales, pero sí suple más detalles. Aquí está la esencia de Friedmann.

Su introducción a lo que él llamó cristianismo "existencial" en el anabautismo lo marcó por toda la vida, como él mismo nos dice. El desarrolló una afinidad espiritual profunda con los anabautistas, en parte porque en su perspectiva ellos sencillamente vivían sus ideas religiosas en vez en intentar sistematizar su teología; eran cristianos "existenciales". (Esto puede ser por lo qué consideró a Hubmaier como "anormal" – siendo que Hubmaier fue educado como teólogo y así que expresaba sus convicciones teológicas en las categoría teológicas tradicionales. Tal vez el hecho de que Hubmaier rechazó la no resistencia de los Hermanos Suizos y los huteritas intensificó la insatisfacción de Friedmann. Sea como sea, para Friedmann, Hubmaier no cabía completamente en el molde anabautista.) La teología sistemática no fue uno de sus principales intereses; nunca la estudió formalmente. Su tendencia era acercarse a los anabautistas más bien desde la perspectiva de su preparación en *Geistesgeschichte* [historia intelectual o del pensamiento].

Es precisamente este acercamiento a la teología que es prominente en su obra: la insistencia de Friedmann de que la teología anabautista no es ni católica ni protestante, sino *sui generis*, cristianismo "existencial" en vez de una teología tradicional de cualquier tipo. El vio y recalcó este aspecto del anabautismo con más claridad y fervor que cualquier intérprete de su generación. Pero por la misma razón tal vez su sección más débil es al principio de la tercera parte, donde utiliza categorías teológicas tradicionales para clarificar e interpretar el pensamiento anabautista.

Esta obra tiene varias fortalezas significativas que la recomiendan inmediatamente al estudiante serio de la Reforma. Friedmann escribe bien acerca de la escatología anabautista. Por supuesto, él tiende a rehuir de los quiliastas más fervientes considerándolos "anormales", y también intenta mantener a Tomás Müntzer a una distancia prudencial. Pero es excelente en las matices de significado de lo que él llama "escatología quieta". El trata la disciplina eclesial en una forma elogiable, a pesar de la escasez de evidencia. Su selección de citas anabautistas es excelente, y refleja una lectura amplia de las fuentes. Y Friedmann añade toques especiales que son característicamente suyos–por ejemplo, su observación

de que los huteritas del día de hoy rehusaron imprimir un himno milenialista de una de sus colecciones del siglo diecisiete porque no aceptan la perspectiva milenialista. El les escribió para preguntarles acerca de esto.

Mucha gente ha contribuido a la preparación de este manuscrito para su publicación. Los lectores hicieron varias sugerencias. Elizabeth Bender y Leonard Gross, quienes habían trabajado con Friedmann en varias ocasiones, dieron asistencia especial en la preparación del manuscrito; el trabajo ha sido, en efecto, editado por ellos. J. C. Wenger le dio su supervisión general con consejos acertados. Gross guió el manuscrito por el proceso de imprenta, atendiendo personalmente a los innumerables detalles necesarios de una empresa de publicación. Todos estos amigos han contribuido a la publicación del libro con una calidad de devoción digna de los logros del que honran con su servicio.

John S. Oyer
Universidad de Goshen
10 de octubre de 1972

Introducción

Anabautismo y protestantismo

Hablar de la teología del anabautismo pareciera como hablar acerca de cuadrar un círculo. Aparentemente no hay ninguna, y todas las discusiones en esta dirección parecen fallar el blanco. Los anabautistas supuestamente eran gente sencilla, iletrada que estaban ansiosos de vivir su estilo de vida cristiana primitiva en tensión con el "mundo" a su alrededor, listos a sufrir el martirio por causa de su fe. Pero, aparte de eso, ellos parecen haber sido sólo una extensión radical del Protestantismo general, aceptando los dogmas principales, tales cómo la oposición a la iglesia Romana, el principio de *sola scriptura*, el Credo de los Apóstoles, los dos sacramentos u ordenanzas, la salvación no por obras sino por fe, y en general una vida puritana-asceta siguiendo el patrón reformado pero no el luterano. Ha llegado a ser aceptado generalmente que teológicamente estaban cercanos a Zwinglio, cuyas enseñanzas principales abrazaban, primordialmente el entendimiento simbólico o figurativo de las ordenanzas. Con Erasmo de Rotterdam ellos también abrazaban la convicción del libre albedrío y ellos rechazaron completamente la predestinación y la esclavitud de la voluntad.

Por eso, uno podría legítimamente cuestionar que podría lograr un estudio de la teología de los anabautistas.[1] Algunos eruditos menonitas americanos prefieren hablar de los énfasis especiales de los anabautistas en relación a ciertas doctrinas, asumiendo que aparte de esto, un fundamento "protestante" existe como punto común sobre lo cual los anabautistas también están de acuerdo (Wenger 1950).

Parece que tal fórmula relativamente sencilla ya no satisface. En 1950 intenté demostrar que el anabautismo y el protestantismo (normativo) no eran del mismo espíritu o genio, y que sería más correcto separar al anabautismo de la gran corriente del protestantismo (a saber el cristianismo luterano y reformado) tal como hemos tradicionalmente separado a los unitarios y los cuáqueros de esta corriente.[2] En 1962 George H. Williams de Harvard estableció sobre la misma premisa un cuadro totalmente nuevo de la historia eclesiástica del siglo dieciséis al hablar de la "Reforma Radical" (en vez del "Ala izquierda de la Reforma" como lo hizo Roland H. Bainton) como el tercer fenómeno eclesio-histórico a lado de la Reforma "magisterial" o normativa y la contra reforma católica (William 1983). Según este punto de vista la Reforma Radical siguió su propio genio y no estuvo directamente relacionada con el protestantismo reformado o luterano en ninguna manera. Pero aunque en un sentido descriptivo este cuadro es más convincente, aún deja sin desarrollar una

apreciación más completa de un elemento esencial en esta tercera reforma.

En 1933, Ethelbert Stauffer sugirió en un ensayo altamente estimulante que era una "teología del martirio" lo que contrasta a este movimiento anabautista con el Protestantismo oficial al cual el martirio parecía como algo totalmente ajeno (1933; en inglés 1945:179-214). Una iglesia de mártires, evocadora de la iglesia primitiva de la era apostólica y años subsiguientes, ciertamente es un fenómeno notable – pero ¿será válido el término "teología" para este fenómeno? ¿Era la mentalidad de martirio un aspecto "teológico" o era más bien algo práctico que tenía sus raíces en el radicalismo de la postura anabautista en un mundo de intolerancia grosera del cual prácticamente no había escape?[3] Un capítulo posterior tratará este fenómeno único de disposición para el martirio con más detalle; aquí sencillamente asumimos que el martirio en sí no representa una teología en el sentido propio de la palabra, y que ciertamente no es la teología del anabautismo en particular.

Johannes Kühn desarrolló una tipología eclesio-histórica en 1923 en que el anabautismo y los cuáqueros fueron agrupados juntos como el tipo de cristianismo *Nachfolge* (discipulado; Kühn 1923). De nuevo, esta es una caracterización muy apropiada, pero tampoco se le puede llamar a tal idea una teología. De igual manera, en 1944 Harold S. Bender en su ensayo clásico "La visión anabautista", habló de una "teología del discipulado", queriendo decir con este término que el discipulado era en verdad céntrica a la visión anabautista (Bender 1994). Pero, de nuevo, suscita la pregunta de si Bender tenía razón en llamar a esto una teología. El nunca explicó completamente su formulación intuitiva en el sentido de que los anabautistas adoptaron una forma de teología en que el discipulado y todo lo que implica tuvo una función céntrica y normativa, en contraste con la teología del protestantismo histórico, que en su preocupación por la salvación personal no tiene un lugar orgánico para el "hermano". Hasta donde llegan sus formulaciones, podemos concordar con Kühn y Bender. El discipulado ciertamente era muy esencial para la manera de vida anabautista, y apunta hacia una mentalidad diferente que el de un Lutero, Zwinglio o Calvino. Pero, de nuevo, la pregunta queda sin contestar: ¿qué tipo de teología realmente permite tal énfasis?

Desafortunadamente, una investigación en los escritos anabautistas mismos no rinde una respuesta fácil. Está claro que aparte de Baltasar Hubmaier (f. 1528), que era un doctor de teología (de una universidad católica), no habían teólogos entrenados en la amplia gama de escritores y testigos anabautistas. Hubmaier fue un tipo especial, altamente estimado por los cristianos radicales pero realmente no emulado o seguido después. Muchas de sus ideas teológicas entraron en el pensamiento anabautista, tales como, por ejemplo, su doctrina de libre albedrío, o sus enseñanzas acerca de las dos ordenanzas del bautismo y la Santa Cena (Heimann 1952:22-47). Pero aparte de esto, la teología del tipo de Hubmaier fue por lo general evitada por los anabautistas como algo en lo cual sería mejor no darse gusto muy profundamente. Tal vez ellos sintieron que podría fácilmente desviar a los fieles de la senda angosta del discipulado que es, en principio, no teológico. En verdad, la

primera generación de anabautistas demuestra una tendencia algo diferente, a saber una dependencia en un sentir espiritualista o semi místico de la presencia del Espíritu Santo en el creyente que le capacita a entender las Escrituras sin aprendizaje especial, y también interpretarlas de nuevo, independientemente de otros maestros. Para los primeros anabautistas era precisamente esta falta de proximidad espiritual lo que hizo a los reformadores primordialmente "teólogos", es decir, discursivos pensadores sobre cuestiones religiosas en vez de hacedores de los mandatos divinos.[4]

Más tarde, esta tendencia cuasi espiritualista fue más o menos abandonada a favor de un biblicismo más estricto. Pero tanto para los anteriores como para los posteriores, la teología no era la inquietud evidente de los hermanos y se le sacaba la vuelta cuanto fuera posible. Así que sería apropiado pausar por un momento y plantear la pregunta: ¿Qué es lo que en verdad queremos decir cuando hablamos de teología? De otra manera podría ser difícil explicar el hecho extraño de que un movimiento religioso tan vigoroso como el anabautismo aparentemente le faltara teología.[5] Uno tal vez pudiera decir que los anabautistas no eran personas estudiadas ni entrenadas en profesiones racionales o intelectuales, que, por supuesto, es por lo general verdad. Pero en sí, el racionalismo o el intelectualismo en sí mismo no es el elemento que define la teología, aunque es uno de sus elementos. En mi opinión, la teología no se debiera definir por algún atributo formal sino más bien por su contenido; podríamos decir entonces que la teología trata en general con las ideas humanas acerca de Dios y su relación con los humanos, o con la comprensión humana de su relación con Dios. Es más, trata con las ideas en cuanto a la naturaleza de los humanos y su lugar en el mundo creado por Dios. Acerca de estos asuntos cualquier *homo religiosus* debe tener ciertas ideas definitivas aún si estas no están definidas racionalmente. En pocas palabras, es nuestra tesis que ningún movimiento religioso genuino puede existir sin ciertas ideas "teológicas" subyacentes, aun si no están formuladas precisamente. Por lo tanto, ni el martirio ni el discipulado como tal se ajustan con esta concepción de la teología; mas bien, son derivados de la teología.

Este tema sobresale por la diferencia entre los Evangelios y las epístolas paulinas del Nuevo Testamento. El apóstol Pablo elaboró, muchas veces con sofisticación considerable, sobre asuntos teológicos, el principal concerniente a la naturaleza pecaminosa del humano y su redención por la muerte expiatoria de Cristo. Por otro lado, Jesús enseñó principalmente la expectativa de la irrupción inminente del reino de Dios, pero aparte de eso no elaboró sobre detalles de la teología en el sentido tradicional. En verdad, él parece intencionalmente evitar explicaciones de tipo intelectual. Y sin embargo, ¿quién se atrevería a afirmar que Jesús no tenía teología? Parece que la diferencia en parte se puede explicar por la distinción entre teología *implícita* y *explícita*. Las epístolas de Pablo sin duda contienen una teología explícita; en verdad, la mayoría de las epístolas paulinas tratan con cuestiones doctrinales, aun cuando no están desarrolladas en un sistema racional completo. Esto lo hicieron más tarde los Padres de la Iglesia, particularmente Agustín. Desde su tiempo

podemos hablar de un sistema teológico (aparte de credos formulados que son sencillamente la precipitación de ideas o posturas teológicas). Sistematizar es ciertamente una característica de la teología explícita, y el siglo dieciséis fue especialmente productivo en la formulación de tales sistemas: Lutero, Zwinglio, Calvino, Bucer, Ecolampadio, y muchos otros han hecho esto.

Pero la otra forma es tan legítima como la explícita: la teología implícita, tal vez no formulada, pero sin embargo deja su huella en toda palabra o acción fluyendo de tales perspicacias originales. De esta manera podemos hablar correctamente de una teología insinuada o implícita de los Evangelios, o mejor aun de Jesús mismo. Por lo general Jesús hablaba en parábolas, aunque de vez en cuando él también enseñaba a sus discípulos con sermones. Pero detrás de las parábolas y sermones sentimos las convicciones básicas que los eruditos y escolásticos después condensaron en los términos teológicos específicos pero que habían sido una parte real de la vida religiosa más bien que del pensamiento teológico. Estos sistemas son odiosos a los que sostienen tal teología implícita. Sin embargo, también es legítimo llamar esto una teología; en verdad bien justificado si por eso queremos decir la suma total de estas enseñanzas o perpicacias básicas mencionadas anteriormente.

Este análisis breve tal vez nos ayude un poco para clarificar el problema de la teología anabautista. Es correcto decir que no se puede pensar de ningún movimiento religioso serio sin una teología implícita subyacente, a pesar de la falta de documentos de una naturaleza teológica explícita. Tenemos múltiples declaraciones o formulaciones de credos por los anabautistas, tenemos confesiones de fe, procesos de juicios, actas de debates, y cosas similares – no sistemática, por supuesto, y en la mayoría de casos no racional. Usualmente estos testimoniales de fe están llenos de una sobre abundancia de citas bíblicas, o, como Williams tan gráficamente lo describe, muchas veces nos presentan nada mas que un mosaico bello de textos de las Escrituras (Williams 1983). Todo esto apunta de nuevo, sin embargo, a perspicacias e ideas teológicas semi conscientes acerca de Dios y la humanidad y su relación mutua, eventualmente expresado en declaraciones confesionales confesionales. Sin embargo, la pregunta es pertinente, ¿por qué se desarrollaron teologías explícitas en algunos casos (como, por ejemplo, en el protestantismo magisterial), pero en otras instancias están ausentes tales formulaciones sistemáticas (como en el anabautismo)? Obviamente debe haber una diferencia básica en la perspectiva espiritual que o nos dirige explícitamente a una teología, o la hace algo no deseado, en verdad sospechosa.

Formular claramente la diferencia entre las dos perspectivas no es fácil, y no es nuestra tarea aquí analizar los escritos del Nuevo Testamento con esta cuestión en mente: por un lado las parábolas y sermones de Jesús, y por otro la *theologoumena* de Pablo. En algunas maneras la diferencia se repitió en un nivel más bajo entre el anabautismo y el protestantismo magisterial. Se ha sugerido más de una vez que la ausencia de una teología sistemática entre los anabautistas pudo haber tenido dos causas posibles: (1) la falta de hombres estudiados (aparte de Hubmaier) que pudieran realizar tales elaboraciones semi racionales y (2) la situación de emergencia perpetua causada por la persecución cruel que permitió poco tiempo libre para la producción de tal sistema. Ninguna explicación en verdad es verídica. En relación al primer punto, desde luego que hubieron un número de hombres como Conrad Grebel y Félix Manz; Pilgram Marpeck, Menno Simons, Dirck Philips, y varios otros que eran educados pero demostraron poca inclinación hacia ese tipo de actividad aunque escribieron voluminosamente. Es más, uno podría legítimamente preguntar porqué no se podían encontrar más hombres "educados" entre los anabautistas, excepto muy al principio. Aparentemente el movimiento apelaba poco a este tipo de intelectuales, y ciertamente no es meramente accidental que no se formuló un teología explícita.

En cuanto al segundo punto, hubieron sin duda también períodos de calma, por ejemplo en Moravia, donde los escritores huteritas fueron extremadamente productivos, pero no en el campo de la teología. Y, como ya se ha señalado, hombres como Marpeck o Menno Simons escribieron muchos volúmenes de tratados y polémicas religiosas, a pesar de ser perseguidos y andar ambulantes, pero ellos no escribieron teología.

Se puede encontrar otro ejemplo en los anti-trinitarios, principalmente lo socinianos. Algunos, como Servet u Ochino, habían sido teólogos de primera categoría, a pesar del hecho que ellos pasaron gran parte de sus vidas vagando de lugar en lugar. La teología era su gran pasión, obviamente por su franca perspectiva racionalista del cristianismo. Así que, ninguno de los argumentos antedichos es aceptable como la explicación de la falta de pensamiento teológico sistemático dentro del anabautismo.

Por otro lado, un vistazo a Lutero, Zwinglio, Calvino, Bucer, Melanchton, Bullinger, Beza, y – aparte de los anglicanos – todos los otros personajes destacados de las grandes iglesias protestantes del siglo dieciséis, inmediatamente revelan que la teología era básica a su visión total, su "revolución", su *raison d'être* por la rotura con Roma, en verdad, el meollo de su nueva idea de la iglesia. La teología ocasionó dentro de las iglesias una cualidad extraña de preeminencia de los intelectuales – el profesor – sobre las personas más sencillas. El clero tenía que estudiar en escuelas teológicas para poder saber como exponer las Escrituras. "Escucha el sermón" era el requisito primordial de un buen protestante, porque la "fe viene por el oír" (como dijo Pablo); y sólo el ministro estudiado está certificado para exponer las Escrituras correctamente al laico incapaz. Y en cuanto a la vida misma, la respuesta también estaba a la mano: ¿no somos totalmente pecadores? Nadie puede reclamar exención de esta situación humana. Pero oyendo y creyendo las buenas nuevas de redención "por la fe solamente", regresamos a Dios *simul justus ac peccator*. Fe, aprendemos oficialmente, significa la confianza en la promesa de gracia de Dios, confianza en el mérito expiatorio de la muerte de Cristo en la cruz, y la seguridad de que por creer en ello todos serán salvos. En la teología reformada la tesis de predestinación requiere prueba adicional de nuestra posición de elección por ciertas formas ascetas de vida que, sin embargo, no alteran la centralidad de la teología.

Es muy conocido que los anabautistas por su parte habían sido extremadamente críticos de esta misma situación – sobre todo, la separación

de fe y vida. Para las iglesias territoriales (de príncipes), no parecía posible otra manera; así como para las iglesias sectarias o "libres" la severidad de sus requisitos era una consecuencia natural. Ellos tenían la intención de ser "santos", a pesar de su fragilidad humana, y por esa razón ellos sentían que la dialéctica paulina tenía poco que decirles. El conflicto no era en ningún sentido uno de justificación por obras, o un regreso al legalismo, o perfeccionismo,[6] en contra de la justificación por la fe *solamente*. Los anabautistas nunca enseñaron tales doctrinas perfeccionistas, aunque enfatizaron más la santificación que la justificación. El conflicto real era mas bien el *dar evidencia de la fe en vida*; o sea, una coherencia entre fe y vida, contra la fórmula protestante de *simul justus ac peccator* que los anabautistas no podían entender para nada, mucho menos aceptar como bíblica.[7]

Para el protestantismo magisterial la teología había llegado a ser la característica distintiva, así como para el catolicismo la práctica sacramental es su característica distintiva. Por eso se puede entender la incomodidad del protestantismo cuando fue confrontado con el reto anabautista, y ser llamados "maestros de la justificación por las obras". Los protestantes del siglo dieciséis afirmaban que este reto anabautista era una forma atrevida de auto justificación, en verdad, un tipo de herejía perfeccionista, y por ende debía ser repudiada. Por siglos este era el juicio predominante de las iglesias protestantes establecidas y sus historiadores.

Para los anabautistas exactamente lo opuesto era obvio: ellos acusaban a los líderes protestantes de tomar la vida y los mandatos de Cristo muy a la ligera (lo que hoy pudiera ser llamado "gracia barata"), y de depender demasiado en la gracia de Dios sin ningún esfuerzo sincero de ser dignos de tal gracia. Aquí resalta con claridad el conflicto. Es más serio que a primera vista. Ellos consideraron la teología *como sistema* una piedra de tropiezo al discipulado y de ninguna ayuda real al dilema humano en la tierra. Por supuesto, esto no era una cuestión de ética cristiana y la práctica de virtudes cristianas (que era, por supuesto, también impuesto por los reformadores). En último análisis siempre ha sido una cuestión existencial, una cuestión de estar listo o no para el reino de Dios. Esto alcanza mucho más allá de asuntos morales. En cierto momento Martín Lutero también vio este dilema muy claramente; en 1526, en su *Deutsche Messe*, él exclamó, "Pero ay de mí, ¿dónde encontramos gente lista para este camino"(Lutero 1526:XIX,75). Y por medio de esta admisión él abandonó totalmente la idea de un *ecclesiola in ecclesia*, la iglesia de los santos, la doctrina de la santificación.

NOTAS

[1] El término "anabautista" se limita en esta obra primordialmente a las actividades y el pensamiento de los Hermanos Suizos, los anabautistas del sur y centro de Alemania, y los huteritas austríacos – los principios en Zurich en 1525 le dan a esta agrupación una unidad orgánica.

[2] Robert Friedmann, "Anabaptism and Protestantism", *Mennonite Quarterly Review* (posteriormente MQR), XXIV (1950):12-24. Entre no menonitas L. von Muralt y Lydia Müller (véase bibliografía) eran propensos a interpretar el anabautismo como una forma modificada del protestantismo que no cambia todas las doctrinas principales. Recientemente también John H. Yoder del Seminario Bíblico de Goshen tomó una posición similar en su *Taüfertum und Reformation im Gespräch* (Zurich 1968:3): "*In bezug auf die Rechtfertigung und die sonstigen evangelischen Grundwahrheiten blieben die Täufer durchgehend mit den Reformatoren einig*". ("Con respecto a la justificación y otras verdades evangélicas básicas los anabautistas permanecieron completamente en unidad con los reformadores".)

[3] Las únicas excepciones fueron Moravia para los anabautistas, y Polonia y Transilvania para los Socinianos y los Unitarios.

[4] Gritsch 1963:67ss., un artículo excelente.

[5] En contraste a los anti-trinitarios, que parece que se deleitaban en especulaciones teológicas de una naturaleza semi racional y estaban dispuestos a sacrificar todo por esta teología.

[6] Véase el artículo excelente por Harold S. Bender, "Perfectionism", en el *ME*, IV:1115.

[7] Véase Hans G. Fischer, "Lutheranism and the Vindication of the Anabaptist Way", *MQR*, XXVIII (1954):36: "Luther's theological formula *'simul justus ac peccator'* cannot possibly be defended; it is definitely unscriptural" [La fórmula teológica de Lutero *'simul justus ac peccator'* no puede ser defendida de ninguna manera, es definitivamente anti bíblica.]. Fischer es un pastor luterano en Viena.

Primera Parte

Porqué los anabautistas no tienen una teología explícita: Anabautismo interpretado como cristianismo existencial

Parece apropiado comenzar con una pregunta pertinente: ¿por qué no puede haber un sistema teológico anabautista? O mejor aun: ¿Por qué en principio no puede haber una teología anabautista explícita? Al riesgo de cierta ambigüedad, intentaremos su formulación: Desde los días de la iglesia apostólica, el anabautismo es el único ejemplo en la historia eclesiástica de un "cristianismo existencial" donde no existía una separación básica entre fe y vida, aun cuando la lucha por la realización o actualización de esta fe en la práctica seguía siendo una tarea perenne. No existe una pretensión de perfeccionismo como fue el caso, por ejemplo, en el pietismo o quietismo posteriores; ni una pretensión de justificación por obras (salvación por las obras), que los anabautistas expresamente denunciaron como falso. Pero ellos nunca conocieron la experiencia de un *zerspaltenes Herz,* [un corazón dividido] que es tan bien conocida en la historia de la iglesia. Claus Felbinger, un hermano huterita, expresamente lo repudió en su juicio legal en 1560: "Yo se que Dios no quiere un corazón dividido ..."[1] Y de igual manera, los anabautistas no tenían lugar para la fórmula algo sofisticada de Lutero, *simul justus ac peccator*. Si Dios manda una manera de vivir, el discípulo tiene que obedecer sin reserva, aunque la lucha con la carne sea dura e interminable.

Aquí puede objetarse que pudiera haber habido una gran cantidad de auto-engaño y aun orgullo escondido entre estos hermanos. ¿Por qué quién puede reclamar para sí a tal armonía interior o santidad? Y es mas: uno puede fácilmente señalar el hecho de que los anabautistas francamente admitieron confrontar una constante tentación a reincidir o recaer.

La respuesta suena tan inusual como sencilla – una respuesta que toda persona regenerada ha estado dispuesta a aceptar. Para los anabautistas, el bautismo significaba un voto solemne a "no pecar más", como Jesús amonestó; a resistir el pecado, caminar en "la senda angosta" del discipulado como Jesús había exhortado a sus seguidores. Sólo el que ha experimentado esa inspiración espiritual única que el apóstol Juan en su evangelio (3:3) describe como *metanoia* – sólo esta persona espiritualmente transformada estaba lista a unirse, por el bautismo de fe, a un grupo tal como los anabautistas.

El precio era bien conocido por todos: desdén de muchos, persecución, y tal vez martirio. A la verdad, tal posición requería fortaleza espiritual y una visión única que habilitaba a la persona a resistir todas estas pruebas hasta el final amargo.

Aunque esto parezca raro al humano moderno, los anabautistas aceptaron el martirio "con ojos radiantes". "¿Cómo es" preguntó el monje dominico John Fabri de Heilbronn en 1550, "que ellos aceptan la muerte tan fácilmente y con gozo?"[2] En verdad, podemos inquirir, ¿cómo fue posible esta línea interminable de mártires con su disposición a permanecer firmes por su fe? Para mediados del siglo XVI más de cinco mil de su grupo habían sufrido la muerte cruel y todo tipo de tortura. ¿Cómo se podría explicar, aparte de ceder a una fórmula simplista como la histeria masiva o algo por el estilo? Efectivamente a los ojos del mundo era puro fanatismo, enfermizo y repugnante. Pero cuando uno lee los registros de los procesos legales contra anabautistas, o sus escritos, sus cartas, sus confesiones, y defensas, sus crónicas y sus discursos de despida (como se puede encontrar, por ejemplo, en *El espejo de los mártires* de van Braght, 1660), uno siente su cordura y sobriedad interior, también su certidumbre absoluta de estar en la senda correcta y de ser obedientes a su Dios. En pocas palabras, uno siente su seguridad de ser auténticos discípulos de Cristo. Todo esto no duró indefinidamente, tal vez no mas de tres generaciones (como también fue el caso con los primeros cristianos). Pero cuando todo era nuevo, digamos entre 1525 y 1550, este seguimiento radical de Cristo barrió como un fuego en llano sobre todo el centro de Europa, y ninguna persecución podía intimidar la multitud de hombres y mujeres ni detenerlos de testificar.

El estado del renacimiento en verdad no era familiar a los reformadores; en el mejor de los casos apenas vagamente lo adivinaban: de ahí el alejamiento básico entre los dos campos y su disimilitud. Yo sugiero el término "cristianismo existencial" para el campo anabautista.[3] Pero por este término quiero decir algo diferente que lo que hoy es muchas veces llamado "existencia cristiana", que denota el estado de desaliento y falta de dirección, exactamente lo opuesto de lo que se quiere decir aquí por el término "cristianismo existencial". Este último término significa un "cristianismo del evangelio" realizado y practicado donde la persona en gran medida ha superado el dilema básico de cada creyente cristiano. El no experimenta una *Anfechtung* (duda interna) continua, ningún sentimiento de desesperación, o, peor, de perdición, sino mas bien exactamente lo opuesto: la certidumbre de descansar en las manos misericordiosas de Dios, de ser llamado y poder responder a este llamado. Tal creyente tiene el propósito de ser obediente a los mandatos de Dios y está dispuesto a aceptar el costo posible. Le recuerda a uno en cierto sentido del tipo descrito en el Evangelio como el hombre que vende todo para comprar la perla de gran precio. No hay una esquizofrenia moderna obrando; sin vacilar estos discípulos aceptaron el bautismo de fe, a lo menos durante las primeras décadas entusiastas del movimiento.[4] Muchas veces la gente se precipitaba a lugares donde pudieran oír el nuevo mensaje, aun con gran riesgo, y una vez que aceptaban esta "decisión existencial" seguían con ella, muchas veces siendo obligados a dejar

mujer y niño, casa y bienes, y exponerse a las crueldades del "mundo", retándolo al mismo tiempo.

Como un ejemplo presentamos aquí un corto testimonio de Jorge (Jörg) Wagner, uno de los primeros mártires (1527), quien en el lugar de ejecución dijo públicamente:

> Sería un cosa mala que yo sufriera la muerte por algo que había confesado con la boca y no también con el corazón. Yo ciertamente creo lo que he confesado. Mi tesoro es Cristo a quien amo, y a él también pertenece mi corazón, como él dice: donde esté vuestro tesoro allí estará también vuestro corazón. Y este tesoro ningún hombre sacará jamás de mi corazón, ni ningún sufrimiento o dolor me harán alejarme de él. Porque yo lo he sabido bien de antemano que tendré que cargar la cruz cuando lo siga. Ningún ídolo poseerá mi corazón, y es la morada de mi Señor.[5]

Para citar otro ejemplo brillante, la defensa de Claus Felbinger, quien en 1560 fue enviado en un viaje misionero a Bavaria. "Estoy seguro en mi fe", él dijo ante su juez, "gracias a Dios. No dudo que estoy en la senda correcta. No encuentro ningún error en mi corazón y estoy seguro que descanso en la verdadera gracia de Dios" (Wiswedel 1930:128 y Loserth 1894:173).

Estos son sólo dos ejemplos: cualquiera que estudie los registros encuentra testimonios similares en casi cada página. Lo que es tan extraordinario de estos testimonios es lo realista de sus palabras. Ninguna posa trágica, ninguna palabra altisonante, sencillamente la admisión de que se podía esperar que el mundo contradeciría el camino del discipulado fiel en todo momento.

Cristianismo existencial o concreto. Fue Søren Kierkegaard que primero puso en circulación este término, visualizando "el cristianismo del Nuevo Testamento", en contraste con el eclesio-cristianismo organizado. Pero desafortunadamente él añadió que tal cristianismo sencillamente no existía. Sus palabras fueron un reto abierto a las varias iglesias estatales establecidas de su día. El no estaba interesado en la historia de la iglesia sino que sencillamente observó lo superficial del cristianismo oficial contemporáneo. Fue en su ensayo más importante, *Concluding Unscientific Postscipt* de 1848, que él amplió sobre el nuevo término "existencia" y "actualidad", en oposición a la "objetividad" en asuntos de religión. Para Kierkegaard significaba que llegar a ser "subjetivo" era una tarea algo difícil de lograr, explicando que en su entendimiento "fe es la pasión más alta en la esfera de la subjetividad humana" o interioridad. La verdad (léase verdad religiosa), nos dice, es básicamente tal subjetividad interna, una consciencia interna existencial, no vaga sino concreta. Dios nos es conocido ante todo en este estado de subjetividad. De otra manera – en la forma de objetividad – Dios fácilmente se podría convertir en un ídolo. Certidumbre existencial es exactamente lo opuesto del pensamiento especulativo. Siendo que esto último se presenta casi siempre en la forma de un "sistema", Kierkegaard llega a la conclusión profundamente convincente de que un *sistema existencial es imposible.*

Así que, un sistema teológico no puede ser existencial, y el cristianismo existencial no se puede hacer al molde de un sistema teológico. Esto suena extrañamente irónico, cuanto más siendo que hoy se habla tanto del existencialismo en círculos teológicos. En verdad, prevalece cierta nebulosidad en relación a estos términos. A teólogos modernos les gusta citar a Kierkegaard, y luego hablan de ansiedad y desesperación, soledad y el predicamento pecaminoso del humano como las situaciones "existenciales" de un cristiano; hablan de la "existencia cristiana" como la calamidad inquietante del humano hoy. Obviamente esto es algo completamente diferente a la declaración hecha anteriormente acerca de los testimoniales anabautistas como ejemplos de un cristianismo existencial, entendiéndose como la unidad de fe y vida, y la ausencia completa de esa desesperación y ansiedad aun al enfrentar la muerte.

Y sin embargo, sólo así podemos entender la ausencia de teología como un sistema entre los anabautistas (o, para hacer una comparación, entre los primeros discípulos y apóstoles). Un sistema teológico contradeciría la naturaleza misma de esta manera de testificar. Los anabautistas siempre estaban listos a "presentar defensa... de la esperanza que hay en vosotros" (1 Pe. 3:15), pero no estaban dispuestos, ni aun podían, construir una teología sistemática, una estructura racional de pensamiento. Sería ajeno a ellos e inadecuado a la "subjetividad" del nuevo nacimiento.

Esto parece ser la razón más profunda por la qué los anabautistas no tenían una teología explícita y porqué, por otro lado, el anabautismo parecía tan extraño a la manera y estilo de vida y pensamiento protestante. Hubieron numerosos debates entre teólogos protestantes (mayormente zwinglianos) y anabautistas hasta 1540,[6] hubieron discusiones importantes como la de Pheddersheim, 1557, o el muy conocido Coloquio de Frankenthal de 1571,[7] pero en verdad hubo muy poca comunicación real aun en estas ocasiones. El renacimiento interno hizo una diferencia en el nivel de pensamiento y experiencia. *Anfechtung* (dudas tentadoras en cuanto a la certidumbre de la fe y su verdad), tan típico particularmente del pensamiento luterano, casi no tenía importancia entre los anabautistas. Ellos estaban absolutamente seguros de su senda y de su Dios. En verdad, ellos ya se sentían en un estado de redención que mas o menos eliminaba para ellos la necesidad de especular sobre la cuestión de "como encontrar a un Dios de gracia". En su orientación básica los anabautistas no eran guiados primordialmente por ideas paulinas, como era el caso con los reformadores. En realidad, el *loci* clásico de la teología luterana o reformada rara vez se encuentra en los escritos anabautistas.

Demostrar la naturaleza existencial del anabautismo por medio de citas por supuesto no es fácil siendo que las palabras vienen de un vocabulario diferente. Así que, por ejemplo, ellos utilizan el término "fe viva" (*lebendiger Glaube*) donde hoy tal vez hablaríamos de una fe "existencial" o "concreta". "El bautismo" citando a Felinger, "no hace a ninguno más temeroso de Dios (*fromm*)* a menos que la persona ya tenga una fe viva".[8] A. Orley Swartzentruber apropiadamente utilizó el

*Friedmann traduce *fromm* como "temeroso de Dios". Otras posibles traducciones del término serían "santo", "recto ante Dios" o "aceptable ante Dios".

término "lenguaje auténtico" para lo que descubrió en muchos de los primeros documentos del *Espejo de los mártires*, tal como los escritos de Michael Sattler, Anneken Jans de Rotterdam (1539), Leonhard Schiemer, y otros.[9]

En verdad, toda la "teología de martirio", que Ethelbert Stauffer documentó tan bien, se puede explicar sólo basado en el fundamento de una fe "existencial", que lleva certidumbre absoluta concerniente a la verdad divina y el llamado divino que la acompaña, aun enfrentando la muerte. Estos hombres y mujeres sabían que eran personas redimidas que habían obtenido una consciencia segura de salvación o gracia divina aquí y ahora. Ellos sentían que ya estaban en la matriz de Dios; así que ya no estaban preocupados con la corrupción constitutiva y lo perdido de la humanidad. Si fuera de otra manera, ellos podrían replicar, ¿cómo podría Dios pedirle a los humanos obedecer su mandato y ser un discípulo? Si Dios pide y manda, entonces debe ser posible que el humano lo haga, y no estará fuera de su capacidad en Cristo. Esto en ninguna manera significa "justificación por obras", legalismo, o ser judaizantes. Sencillamente significa tratar de ser obediente como un niño, brotando de una libertad interna de decisión. Y ellos están seguros que aun el sufrir por su propia fe nunca irá más allá de la habilidad humana de resistir con valor y confiadamente. Una cosa se necesita que el erudito (*Hochgelehrter*) no posee o aprecia automáticamente: la simpleza de corazón (*die Einfalt des Herzens*) [o integridad].

El discípulo sabe muy bien que el "mundo" lo contradecirá; en verdad, esta es la primera cosa que él entenderá después de que la verdad se le ha explicado o revelado antes de su bautismo. Pero él también entiende que una "fe no probada" no es verdadera fe para nada. "Así como el oro se tiene que probar en fuego, así la fe tiene que ser probada en tribulación"[10] los anabautistas se gozaban de citar, como también Eclesiástico 2:5: "Porque el valor del oro se prueba en el fuego, y el valor de los hombres en el horno del sufrimiento" (cf. 1 Pe. 1:7 y 4:12, también Pr. 17:3).[11] Este es un tema recurrente en sus escritos y defensas. La verdadera prueba, sin embargo, siempre viene en la forma de la "cruz", o "bautismo en sangre" (1 Jn. 5:8).

En verdad, esta idea de sufrir como lugar de prueba de la fe es algo muy diferente de "teología de la cruz" (*Kreuzestheologie*) de Tomás Müntzer (y los pietistas posteriores) donde se entiende el sufrimiento como la situación normal de un creyente, como la *Heilsweg eines Menschen in Anfechtung* [el camino de salvación de la persona con luchas de fe] con todas sus calamidades y dudas.[12] En contraste, los anabautistas concebían su idea de prueba mayormente bajo la figura de la "iglesia sufriente" o hermandad de creyentes, seguramente va a ser contradecido por el mundo. Esencialmente es un concepto cristiano primitivo.[13]

Los documentos del pensamiento anabautista abrumadora y elocuentemente revelan el carácter existencial de su fe, así como los escritos del Nuevo Testamento demuestran esencialmente la misma calidad de pensamiento. No existe ni la más mínima duda sobre la fe de uno, y se ve un realismo asombroso en su testificar, su valentía extraña y espíritu intrépido tanto en los procesos legales como en el lugar de

ejecución. "Me examino cada día", escribió Claus Felbinger, "pero no encuentro error en mi fe. Porque yo se que estoy en la gracia de Dios" (Wiswedel 1930:128, nota seis). Eso es. Podrá sonar raro, tal vez aun un poco ingenuo, en una era de agnosticismo, pero tal es la naturaleza de la fe cristiana cuando en verdad se vive en la práctica.

Notas

[1] *Bilder und Führergestalten aus dem Täufertum* (Wiswedel 1930:II,130). El texto completo de Felbinger se puede encontrar en *Der Communismus der Wiebertäufer in Mähren* (Loserth 1894); nuestra cita es de la página 173. Vale la pena leer el documento completo.

[2] (ME:II, 286). El título completo del folleto de Fabri es el siguiente: *Von dem Aydschwören. Auch von der Wiedertäuffer Marter, Und woher es entspringt, dass sy also frälich and getrost die pain des todts leiden* (1550). Traducido: "Concerniente el hacer juramentos; también concerniente a los mártires anabautistas; y la fuente de la razón por la cuál [los anabautistas] sufren el dolor de muerte con tanto gozo y confianza".

[3] No soy ni el primero ni el único en utilizar esta caracterización. Beatrice Jenny la utilizó en *Das Schleitheimer Täuferbekenntnis*, 1527 (1951:40), donde escribe: "... *eine bestimmte Lehre, aber sie hat keinen Eigenwert, weil das Christentum der Täufer ausschliesslich* ***existenziellen Charakter*** *hat, und die spekulative Seite der Theologie sie nicht interessiert*" [...una enseñanza especifica, pero no tiene valor por sí misma, porque el cristianismo de los anabautistas es exclusivamente de **carácter existencial** y porque no está interesado en teología especulativa]. Harold S. Bender utilizó esté término en su *ensayo "The Anabaptist Theology of Discipleship"* (1950:31). Lo mismo hace A. Orley Swartzentruber en su muy excelente estudio, *"The Piety and Theology of the Anabaptist Martyrs, in van Braght's Martyrs Mirror"*, (1954:21). Friedmann ya había utilizado este término en su *"Anabaptism and Protestantism"* (1950:19), aunque sin más desarrollo.

[4] Por ejemplo, *Brothers in Christ* (Blanke 1960; 1955 en alemán), donde se ofrece una descripción dramática de la primera *Gemeinde* anabautista en Zollikon cerca de Zurich en 1525.

[5] (Wiswedel 1930:114). Wagner en verdad no era anabautista en el sentido estricto de la palabra pero se cita su testimonio aquí sin embargo como una buena ilustración de lo que queremos decir con el término "cristianismo existencial".

[6] Véase *Täufertum und Reformation in der Schweiz, I: Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523-1538* (Yoder 1962), donde se presenta una descripción elaborada de todos estos debates.

[7] Véase *"Disputations"* en ME, II, 70-74 que es muy informativo.

[8] (Wiswedel 1930:125). El texto alemán es aún más expresivo: *"Die Taufe macht niemanden frömmer, wo nicht schon ein lebendiger Glaube ist"*.

[9] (Swartzentruber 1954:131). Swartzentruber utilizó la expresión "lenguaje autorizado" mientras que lo que en verdad quería decir era lenguaje "auténtico".

[10] *Ein Sendbrief ...*, (Ehrenpreis 1650, nueva edición 1920:92). El mismo símil aparece en Leonhard Schiemer, 1527, Hänsel Schmidt, 1558, y el *Great Article Book* de 1577. Es la posesión común de los anabautistas.

[11] Véanse los escritos de Leonhard Schiemer en *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter* (Müller 1938). En su *"Von dreyerley Gnade"* (1527) él escribe: *"Es bedarf einer guten Schmelzhütten, einer starken Prob, eines scharfen Scheidewassers, denn ein ungekreuzigter Christ ist wie ein unprobiertes Ärtz"* [Requiere un buen fundidor, un ensayador eficaz, un ácido fuerte, porque un cristiano no crucificado es como un mineral no probado.] (67). En su tratado, *"Von dreyerley Tauff"* (también 1527), Schiemer escribe de forma similar: *"Denn ein unprobierter Christ ist gleich wie ein unprobiertes oder ungeschmoltzenes Ärtz"* [Porque un cristiano no probado

es como un mineral no ensayado y no fundido]; y *"Der im Schmelzofen des Trübsals geprüfte Glaube"* [la fe que ha sido probada en la fundición del sufrimiento] (78).

[12] *Thomas Müntzer, sein Leben und seine Schriften* (Brandt 1933:29): "... *Gott sendet seinen Auserwählten das [innere] Kreuz"* [Dios le manda a sus electos la cruz (interna)]. Véase también *Protestation und Entbietung*, 1524 (1933:142). La expresión *"Heilsweg eines Menschen in Anfechtung"* la presté de *Täufertum und Reformation im Gespräch* (Yoder 1968:194).

[13] La expresión "iglesia sufriente" apareció por primera vez en la famosa carta de Conrad Grebel a Müntzer, septiembre de 1524. Véase Bender 1950:202, 205; el texto, en *Spriritual and Anabaptist Writers* (Williams 1957:80,84) y *Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524* (Wenger 1970), donde se reproduce el original escrito a mano, junto con una transcripción, una traducción y una introducción.

Segunda Parte

El corazón de la teología implícita del anabautismo: La doctrina de los dos mundos; Teología del reino

A pesar de todo lo que se ha dicho hasta este momento, los anabautistas definitivamente tenían su propia teología, aunque diferente de la que tradicionalmente atribuimos al protestantismo, como fue formulada primeramente por Lutero, Zwinglio y Calvino. La teología puede ser muy diferente bajo suposiciones diferentes, y los anabautistas nunca estuvieron muy familiarizados con el pensamiento protestante tradicional. No leyeron mucho de Lutero, Zwinglio o Calvino; y de igual manera casi no estaban familiarizados con los Padres de la Iglesia excepto quizás en la medida que Sebastian Franck, su contemporáneo de confianza, los citaba.[1]

La Biblia sola era la guía a su fe recién encontrada, y esta Biblia (fuera en la edición luterana o la zwingliana) ellos la leían asiduamente de pasta a pasta, incluyendo los Apócrifos. Para ellos era un libro abierto, y ellos decían haber experimentado un espíritu semejante. Ellos la leían como gente buscando dirección divina. La leían sin sofisticación, a la verdad, más bien desconociendo la tradición – medieval, sectaria, o cualquier otra. Sin embargo, Grebel, Hubmaier, y Hans Denck probablemente conocían un poco de Erasmo.[2] La gran mayoría de los anabautistas comunes y corrientes, sin embargo, sencillamente eran estudiantes de las Escrituras y casi de ninguna otra cosa.

Para los huteritas Hubmaier era un tipo de autoridad, principalmente en lo relacionado a sus argumentos contra el bautismo infantil, en relación al significado de la Santa Cena, y por supuesto por su defensa del libre albedrío. Hasta cierto punto Hans Denck, y particularmente Hans Hut, también eran maestros respetados, como lo demuestra las múltiples copias de sus escritos en los códices huteritas o en el *Kunstbuch* de 1561. Pero en último análisis las ideas teológicas básicas tenían que ser comprendidas por cada creyente individual directamente de las Escrituras. Ninguna autoridad externa tendría peso para este tipo de creencia existencial.

Para reconstruir la teología implícita de esta gente, se necesita un acercamiento no convencional que evita la mayoría de las formulaciones de la teología de hoy en día. Un buen número de teologías cristianas "normativas" se pueden tomar en cuenta. Existe, para principiar, una

tradición bíblica tripartita: la paulina, la petrina y la juanina. Luego están las teologías de los Padres de la Iglesia, tanto griegos como latinos, culminando para Occidente en Agustín. Después, los escolásticos desarrollaron varias teologías, tales como la tomista, scotista y ocamista, y además un número de sistemas no ortodoxos se desarrollaron en el transcurso de los siglos. Finalmente, el protestantismo desarrolló por lo menos dos grandes teologías "agustinianas" – las de Lutero y Zwinglio/ Calvino.

Siendo que los anabautistas se limitaban estrictamente al estudio de las Escrituras, sólo la primera posibilidad mencionada se aplicaba a ellos, o sea las tradiciones paulinas, petrinas y juaninas. Pedro, parece, se acerca más al genio de los sinópticos (que tienen más peso en el anabautismo), y los escritores anabautistas demuestran una preferencia obvia por las ideas petrinas, principalmente, por citas de las epístolas de Pedro. Leemos "el bautismo ... [es] ... la aspiración de una buena conciencia hacia Dios" (1 Pedro 3:21). Este es uno de los pasajes más citados en los escritos anabautistas. Otras ideas petrinas incluyen: "vosotros sois ... real sacerdocio" (2:9); "gozaos por cuanto sois participantes de los padecimientos de Cristo" (4:13); "estad siempre preparados para presentar defensa .. ante todo el que os demanda razón de la esperanza que hay en vosotros" (3:15), una cita que Riedemann puso en la portada de su gran *Rechenschaft* de 1541; "el amor cubre multitud de pecados" (4:8), "mas el fin de todas las cosas se acerca" (4:7); y "nosotros esperamos .. cielos nuevos y tierra nueva" (2 Pe. 3:13). También leemos la admisión extraordinariamente franca en 2 Pedro que hay algunas declaraciones en las epístolas de Pablo que son "difíciles de entender" (3:16), una declaración compartida sin vacilar por los anabautistas iletrados.[3]

Esta observación general, sin embargo, no sugiere que los hermanos eran básicamente cristianos "petrinos". Ellos eran discípulos y seguidores de Jesucristo, que tomaban muy en serio su llamado "tome su cruz, y sígame". Existencialmente, por medio de experiencias espirituales fundamentales, ellos probablemente entendían mejor a Jesús que lo que entendían a Pedro, Pablo o Juan, aunque citaban ampliamente de todos ellos, como también el Antiguo Testamento, y de su Apócrifa querida. Esto nos lleva a la pregunta más importante, lo de la teología implícita de Jesús mismo, tal como es representada en los evangelios sinópticos, expresada, a la verdad, en parábolas y pláticas informales. Obviamente, no podemos tratar con este asunto en todos sus tantos aspectos. Nos concierne sólo en la medida que se aplica a los anabautistas quienes por consentimiento interior habían aceptado el mensaje de Jesús. Que tal teología necesita ir más allá del discipulado es seguro; pero también es seguro que el discipulado asume una función integradora en sí, en oposición a cualquier teología "normativa" (principalmente protestante) donde falta tal función. ¿Cuál sería la naturaleza de tal teología?

La respuesta que propongo penetra al meollo de nuestra búsqueda. Consiste básicamente de dos partes relacionadas.

Primero reconocemos en los escritos anabautistas la aceptación de un dualismo neotestamentario fundamental, o sea, un dualismo ontológico

sin compromisos en que los valores cristianos se ponen en contraste marcado con los valores del "mundo" en su estado corrupto.[4] Unas cuantas de muchas posibles citas de las fuentes anabautistas pueden servir para ilustrar esta idea, tan desconocida a la persona moderna. *La Confesión de Fe de Schleitheim* (1527) dice en su tercer artículo:

> Todos los que tengan comunión con las obras muertas de las tinieblas no tendrán parte en la Luz. Así, todos los que siguen al diablo y al mundo, no tendrán comunión con aquellos que hayan sido llamados fuera del mundo, hacia Dios. Todos los que hayan sucumbido al mal, no tendrán parte en el bien.

Y en el cuarto artículo:

> Pues bien, no existe nada más en el mundo y en toda la creación que el bien y el mal, que creyentes e incrédulos, que las tinieblas y la luz, que el mundo y los que están fuera del mundo, que los templos de Dios y de los ídolos, que Cristo y Belial y ninguno de ellos podrá tener comunión con el otro.[5]

Aun más elaborado en este punto algo filosófico es el anónimo *Great Article Book of the Hutterites*, probablemente escrito por el Obispo Peter Walpot alrededor de 1577. La Sección Cuatro, Punto 70, de este libro dice lo siguiente:

> Entre el cristiano y el mundo existe una diferencia vasta como la del cielo y la tierra. El mundo es el mundo, siempre sigue siendo el mundo, se comporta como el mundo y todo el mundo no es nada sino el mundo. El cristiano, por otro lado, ha sido llamado fuera del mundo. El ha sido llamado a nunca conformarse al mundo, nunca ser un consorte, nunca andar con la multitud del mundo y nunca llevar su yugo. El mundo vive conforme a la carne y está dominado por la carne. Los que están en el mundo piensan que nadie ve lo que están haciendo; por eso el mundo necesita la espada [de las autoridades]. Los cristianos viven por el Espíritu y son gobernados por el Espíritu. Ellos piensan que el Espíritu ve lo que están haciendo y que el Señor los ve. Por eso no necesitan y no utilizan la espada entre ellos. La victoria de los cristianos es la fe que vence al mundo (1 Jn. 5:4), mientras la victoria del mundo es la espada por medio de la cual ellos vencen [lo que esté en su camino]. A los cristianos se les da un gozo interior; es el gozo en sus corazones que mantiene la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz (Ef. 4:3). El mundo no conoce la paz verdadera; por eso tiene que mantener la paz por la espada y la fuerza solamente. El cristiano es paciente, como escribe el apóstol (1 Pe. 4:1) "Puesto que Cristo ha padecido ... armaos del mismo pensamiento". El mundo se arma por causa de la venganza y [por consiguiente] ataca con la espada. Entre los cristianos es más genuino el que está dispuesto a sufrir por la causa de Dios. El mundo, al contrario, considera más honrado al que sabe defenderse con la espada.

En resumen: la amistad con el mundo es enemistad con Dios. Así que, quien desee ser amigo del mundo se hace un enemigo de Dios

(Stg. 4:4). Si ser cristiano residiera sólo en palabras y un nombre vacío, y si el cristianismo se pudiera arreglar para agradar al mundo; y, es mas, si Cristo permitiera lo que es agradable al mundo, y la cruz sólo se tuviera que cargar con una espada ... entonces tanto autoridades como sujetos – en verdad, todo el mundo – serían cristianos. Sin embargo, en vista de que una persona tiene que nacer de nuevo (Jn. 3:7), debe morir en el bautismo a su vida vieja, y debe levantarse de nuevo con Cristo a una vida nueva y a la conducta cristiana, tal cosa no puede ser y no será: "Es más fácil", dice Jesús, "pasar un camello por el ojo de una aguja, que entrar un rico (significando aquí las autoridades en particular) en el reino de Dios" (Mt. 19:24) o el cristianismo verdadero (Friedmann y Müller 1967:II,252 y ARG 1931:211).

Este dualismo de cielo e infierno, Cristo y Belial, era muy característico del judaísmo tardío (que se dice que fue influenciado por el pensamiento persa), particularmente de los esenios de los Rollos del Mar Muerto, y del cristianismo primitivo. También era básico para todas las "antiguas hermandades evangélicas" (Friedmann 1962:349ss.), tales como los Bogomiles, Cathari, y los Valdenses. En el siglo XVI aun aparece con Erasmo de Rotterdam y con Carlstadt, cuya influencia sobre Hubmaier no se puede dudar (Hillerbrand 1962:160,165,167).[6] Llegó a ser el fundamento de los Anabautistas de casi todas las perspectivas – por eso su aislamiento del mundo y su reto al mundo.

Este dualismo no es, por supuesto, el corazón de su teología implícita. Tiene que haber una doctrina suplementaria, una idea que permitiría tanto un dualismo y también el discipulado como elementos constituyentes y no sólo como consecuencias marginales.

La respuesta viene fácilmente si vemos los dos lados de este dualismo con cuidado. Vemos la tensión entre el reino de Dios (o reino de los cielos) por un lado y el reino del príncipe de este mundo (o el reino de oscuridad) por el otro. Si el creyente renacido decidía por el reino anterior, su "teología" estaba claramente marcada. Generalmente se conocía como *teología del reino*. Es la teología escondida de Jesús y su mensaje más profundo (Otto 1943).[7] "Estén preparados", él dice (Mateo 24; Marcos 13; Lucas 21), "el reino es inminente. Pero sólo los puros entrarán en él, mientras los demás perecerán". Esta es definitivamente una idea escatológica, y requiere algún esfuerzo decidir o sea a favor o en contra de "el mundo". Sin embargo, es una idea gloriosa y muy superior a cualquier filosofía mundana, una promesa no de un "más allá" después de la muerte, sino de una posibilidad presente.

Esta teología del reino cabe casi perfectamente con todo lo dicho anteriormente. Requiere una hermandad cercana de discípulos comprometidos como ciudadanos del reino anticipado.[8] También implica que el discipulado es básico, y finalmente hace que el creyente esté consciente de la guerra eterna entre "los hijos de luz y los hijos de oscuridad",[9] correspondiendo más o menos a la "teología del martirio" anteriormente mencionada.

Es obvio que la disposición, piedad, y otros aspectos de la vida son afectados si uno vive por la teología del reino con su dualismo de "Cristo/

mundo" o por la teología tradicional de "salvación por fe solamente", con su propio dualismo de evangelio y ley. Tal como había sido el caso con los cristianos primitivos también lo fue con los anabautistas: estaban llenos de una expectativa fuerte del reino que pronto irrumpiría, y también estaban conscientes de que a tal reino no se puede entrar excepto por una separación del mundo y por una vuelta radical hacia una vida de amor fraternal y pureza. Por medio de esto el creyente se estaba preparando para ser digno del reino. El dualismo Cristo/mundo tiene sentido, sin embargo, solo si el cristiano se retira a su isla, o sea, a lo que el considera el reino de Dios parcialmente realizado, donde no existe mas odio y violencia sino solo el compartir fraternal y unión pacífica. Por medio de una lucha constante contra todo lo que es negativo en su propia naturaleza, la auto-imagen del humano es cambiada y se concibe a sí mismo como hijo de Dios con una gran tarea por delante. Este cuadro de un hijo de Dios era lo más céntrico en el auto entendimiento del anabautista. También prevenía cualquier forma de servilismo pietista en su perspectiva. Considerándose hijos de Dios, ellos voluntariamente aceptaban todas las dificultades subsecuentes en el mundo en "obediencia como niño" (Wenger 1947:18-22). Pedro Riedemann tenía razón cuando llamó esta nueva situación un "pacto de libertad de niño [o inocente]".[10]

Todo esto debe haber sonado como puro fanatismo, si no hipocresía categórica, para los observadores de afuera. ¿Será que esta gente, preguntaban, no conoce la maldición del "pecado original"? Obviamente, la situación existencial de los cristianos comunes y corrientes del siglo XVI era básicamente tan diferente de la de los anabautistas que cualquier diálogo fructífero o entendimiento entre los dos campos había llegado a ser imposible. Respecto a las preguntas eternas, sin embargo, el humano "natural" se encontraba a sí mismo en un apuro grave y confuso. Por eso él aceptaba de buena gana las doctrinas principales del protestantismo "normativo": que la salvación viene por fe solamente, y que la fe viene por oír la Palabra de Dios. Por consiguiente, él fue enseñado a depender exclusivamente de la exposición de la Palabra Divina por cleros educados a quienes él tenía que escuchar regularmente los domingos. Existencialmente, sin embargo, esto en verdad no aliviaba los conflictos más profundos entre la fe y las demandas prácticas de la vida. "Porque no hago el bien que quiero" (Ro. 7:19) "sino el mal que no quiero, eso hago". Era demasiado natural el resentimiento contra los detractores anabautistas.

Con los anabautistas las cosas eran aparentemente diferentes. La presuposición fundamentando su caminar era un evento existencial de tremendo poder, o sea la regeneración interna o espiritual, el "nuevo nacimiento" (como Juan 3:3) o *metanoia*. Por medio de este evento el humano es transformado; siendo perspicaces al mundo del Espíritu y sus valores. Denota la elevación de la mente por medio de lo cual el mundo de sentido común pierde su dominio. Ocurre una reorientación que hace al humano menos dispuesto a ceder a las tentaciones y los atractivos del "mundo natural", tales como guerra, adulterio, avaricia, y cosas similares. En el lugar del sentido de inseguridad profunda del que comúnmente asiste a la iglesia,[11] los renacidos experimentan un sentido de seguridad,

de descansar en la gracia de Dios, y de ser una nueva persona que, aunque sufre con Cristo, también se levantará con Cristo en el día nuevo. En breve, el anabautista conoce algo de la buena consciencia de la que escribió Pedro.

No tenemos porque dudar que a lo menos durante el período creativo de los anabautistas, experiencias de este tipo eran reales y genuinas. Tanto su comportamiento y sus escritos dan testimonio de esto.

Pero, la pregunta es aun legítima que sí esta interpretación, el énfasis en la teología del reino, es adecuada y final. Se puede argumentar que el término "reino de Dios" no aparece muy frecuentemente en documentos anabautistas. Pero entonces podemos señalar su idea única y más concreta de *Gemeinde*, la iglesia-hermandad, desconocida fuera de aquí en el mundo protestante. Era una reunión de los renacidos, un esfuerzo por traducir la idea del reino en formas prácticas de la vida diaria – si no en términos de la plenitud del reino mismo, entonces a lo menos como anticipo. Esto en sí le da sentido al retiro a lugares remotos tales como Moravia, Rusia, el Oeste Americano y aun Paraguay, donde uno podía servir a su Dios sin acomodarse.

La idea del reino también implica un testificar colectivo que es una ayuda tremenda a cada participante es su lucha sin fin contra el pecado y la tentación. En verdad, la hermandad es altamente necesaria para dar fuerza en esta lucha. Si algún hermano se fuera a debilitar y sucumbir a tentaciones de todo tipo, entonces el Gemeinde aplicará sus provisiones disciplinarias según Mateo 18:15-18, desde la amonestación fraternal hasta la posible disciplina [*ban*] y exclusión. Al fin y al cabo, esta es la "regla de Cristo", o "la regla del reino". No se necesita ninguna otra regla. Conrad Grebel utilizó este término tan temprano como 1524 en su carta Tomás Müntzer: "No debería celebrársela sino con el uso de la regla de Cristo, (Mt. 18:15-18); de lo contrario no será la Cena del Señor. Porque sin ésta, todos corren tras lo exterior y descuidan lo interior, es decir, el AMOR; y hermanos y falsos hermanos concurren a ella o la comen". Y de nuevo: "Sigue instruyendo con la palabras y crea una comunidad cristiana con la ayuda de Cristo y de su Regla" (citado de Yoder 1976:136,137).

Se necesita discutir un punto más, o sea, la dinámica interna de las ideas aquí desarrolladas – en particular la dinámica en la idea de *Nachfolge*. Una vez la persona renacida llega a conocer que Dios le ha revelada su voluntad, solo hay una cosa que puede hacer: obedecer. La palabra "obediencia" se utiliza más comúnmente en los escritos anabautistas que el término "discipulado", o seguir a Cristo. A los hermanos les gustaba referirse a la admonición algo radical de Pablo de llevar "cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo" (2 Co. 10:5), una demanda obviamente no obedecida fácilmente. La lógica, sin embargo, de esta demanda a seguir las pisadas del Señor es muy sencilla y, para los anabautistas, convincente. Si Dios da mandatos en sus Escrituras, se deben obedecer y no sólo verse como algo inalcanzable o paradójico. Comenzando con Hubmaier, los anabautistas estaban conscientes de su libertad interior, en verdad, no como personas "naturales", sino como renacidos.[12] Ellos estaban libres inicialmente para aceptar o rechazar el mandato de Dios. Los primeros anabautistas especulaban sólo sobre el tipo de obediencia que se esperaba de ellos, si debía ser una "obediencia como niño", de aquí gozosa y aceptable, o una "obediencia servil", de aquí legalista y desagradable (Wenger 1947:18-22). Pero a ningún anabautista se le hubiera ocurrido justificar sus faltas diciendo: "Porque Adán cayó y con él toda la humanidad, yo no soy libre". Al juzgar por los documentos, el libre albedrío era una precondición tácita del *Nachfolge*.[13]

Pero entonces, ¿qué de la doctrina de la corrupción básica de la humanidad? Esto será discutido más detalladamente más adelante. Basta con decir aquí que ningún anabautista reclamó alguna vez estar sin pecado. El conocía demasiado bien el peligro de "retroceder" o caer por causa de debilidad o tentaciones, y estaba dispuesto a aceptar la disciplina fraternal. Pero la posibilidad de aberración como tal no podía ser un contra argumento válido contra la experiencia existencial previa de caminar por la senda angosta y reconocer que es la tarea verdadera del cristiano.

Una vez que el nuevo nacimiento quedaba sellado por el rito del bautismo de adulto, se establecía la confianza de que Dios daría suficiente fuerza a los fieles para vencer lo que es corrupto en sí mismo y que ya no encontrará deleite en ello. "Tal fe", dice Hubmaier (en 1524) "no le gustar permanecer ociosa pero debe irrumpir en gratitud a Dios y en todo tipo de obras de amor fraternal hacia la humanidad".[14] Lo que se espera de la disciplina no es desesperación sino obediencia a la ley divina. En una nota al margen al tratado *Von der Freiheit des Willens* (1527), Hubmaier dice sencilla y directamente: "Para una persona santa la ley no es una ley sino una guía [o letrero] en el camino".[15] Obviamente, tal senda no se podía caminar solo. Solamente en la unión de una hermandad viva podrían los fieles realizar *Nachfolge* – un pedacito del reino de Dios.

Este es el marco de referencia teológico o espiritual de un anabautista. Esta era su fuerza pero también su muy real limitación. Y estas limitaciones ciertamente no las debemos pasar por alto tampoco. Es casi una verdad demasiado obvia decir que casi todos los valores de la civilización occidental – estética, científica y filosófica – no caben en esta visión dualista y la esperanza implícita del reino. Por eso ocurrió que el anabautismo en verdad existía al margen de la civilización (que en un sentido estricto nunca puede ser "cristiana"). El Renacimiento, Barroco, Ilustración, Racionalismo, y la filosofía detrás de la Revolución Científica – en breve, toda la historia del "humano moderno" – permaneció fuera de la esfera anabautista. Todos estos movimientos eran para ellos acontecimientos seculares que no tenían relación con el reino de Dios. Esta actitud todavía se puede observar hoy entre tanto entre las congregaciones de hermandad de los Amish y los huteritas, los últimos remanentes del anabautismo original.[16]

Una paradoja extraña está escondida en la historia anabautista. Mientras el espíritu está fuerte y vital, el curso de esta historia tiene significado y es creativo, a pesar de persecución, y tal vez en reacción a ella, en tanto que la persecución se adelantaba a cualquier salida fácil. Sin embargo, una vez que el espíritu pasó, como tenía que ocurrir tal como pasó también después de la Era Apostólica, se vieron desarrollos nuevos

– tal vez ortodoxia doctrinal, o un legalismo rígido, o aun secularismo. Entre los descendientes de los anabautistas casi nunca hubo una tendencia hacia la ortodoxia doctrinal, siendo que no había una teología explícita. Pero el legalismo o formalismo ciertamente fue una tentación para generaciones posteriores cuando una tradición se había cristalizado, permitiendo la ilusión de aun ser leal a los orígenes cuando en realidad sólo preservaba ciertas formas externas.

Este desarrollo ayuda a explicar porqué para el humano del siglo XX le parece tan difícil apreciar el genio del anabautismo como existió en el tiempo de su apogeo. Tal dualismo es para el humano moderno una "filosofía" algo desconocida, y aparte de unas figuras marginales la idea del reino ha perdido mucho de su atractivo. Pero al estudiar numerosos documentos y tratados del pasado un cuadro significativo emerge, y gradualmente comenzamos a entender lo que se proyectaba. El anabautismo había emprendido en una gran aventura por "buscar primeramente el reino de Dios y su justicia"; en lo que se refiere a los demás los hermanos no se preocuparon. Este mandato suena suficientemente familiar al humano de nuestro siglo. Pero no es nada familiar lo que implica en términos de actos concretos y un sufrimiento muy real. Aquí necesitamos nuevas perspectivas.

Notas

[1] Sin embargo, los anabautistas estaban familiarizados con Eusebio, cuya historia de los mártires era compatible con los anabautistas.

[2] Véase también, "Possibilities of Erasmian Influence on Denck and Hubmaier in Their Views on the Freedom of the Will" (Hall 1961:149-170). Este es un escrito muy bueno.

[3] La tabulación estadística parece desmentir esta aseveración. John A. Hostetler en su *Education and Marginality in the Communal Society of the Hutterites* (1965), Tabla 3, presenta una tabulación de todas las 2,950 referencias bíblicas en el *Rechenschaft* de Pedro Riedemann de 1541. El encontró que se refirió al Evangelio de Juan 285 veces; a la epístola a los Romanos 256 veces; Mateo 222 veces; I Corintios 140 veces; Hebreos 109 veces; Efesios 97 veces y la Primera Epístola de Pedro 94 veces, etc. Sin embargo, tales estadísticas son engañosas. Uno tiene que pesar las referencias en relación a su significado. Sólo entonces se revelará el genio de tal trabajo. Pero pesar reta a la tabulación.

[4] Este dualismo no se debe confundir con el dualismo paulino muy conocido de "espíritu" y "carne", o el dualismo de Lutero de "gracia" y "ley". El dualismo anabautista específico Cristo/"mundo" yo lo sugerí por primera vez en mi ensayo "The Doctrine of the Two Worlds", en *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Hershberger, ed. 1957:105-118); también está incluido en mi *Hutterite Studies* (1961:92-102).

[5] Véase la traducción de Yoder de la Confesión de Schleitheim en *Textos escogidos de la Reforma Radical* (1976). [Esta nota difiere del original en que la versión en inglés hace referencia a traducciones de la confesión al idioma inglés. *N. del T.*]

[6] Carlstadt aboga por un *Gelassenheit* que se aproxima a la de los anabautistas.

[7] El libro de Otto es uno de los mejores estudio del entorno espiritual del tiempo de Jesús. Muchas de las características son evocadores del entorno de los anabautistas.

[8] Probablemente era igual con los esenios de Qumrán mucho antes del tiempo de Jesús.

[9] El *Manual de la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* es uno de los descubrimientos notables entre los Rollos del Mar Muerto del primer siglo a.C., representando una forma extrema del pensamiento dualista. Michael Sattler utiliza el término "guerra divina" también en su muy conocida carta a la iglesia-hermandad de Horb (1527). El favorecía la actitud activa de "luchas con la bestia" en contraste al aceptar pasivo del sufrimiento. El testimonio en su juicio fue tal "guerra".

[10] Rideman (1950:68) en el capítulo "Concerning the New Covenant". Véase también MQR (1952:214). (Por lo general "Rideman" ahora se escribe "Riedemann".)

[11] Este sentido de inseguridad fue experimentado agudamente siglos más tarde en el pietismo, cuando fue llamado *Sündenangst*, o pavor del pecado.

[12] Hubmaier parece haber sido influenciado por Erasmo. Véase Hall (1961:149-170).

[13] Véase "Free Will" en ME, II:387-389.

[14] Hubmaier (1962): "Achtzehn Schlussreden" (1524:72).

[15] Hubmaier 1527:393. La glosa alemana dice lo siguiente: "Darum ist dem Gottseligen das Gesetz nicht ein Gesetz sondern eine Wegweisung". La traducción al inglés del tratado por George H. Williams (1957:77,79) omite esta glosa.

[16] Una excepción son los Doopsgezinden (Menonitas) holandeses del siglo diecisiete y sus familiares en el este de Prusia y Danzig. En Holanda los Doopsgezinden demostraron un interés inmenso en los valores del mundo secular, principalmente en el arte y la poesía (Rembrandt, Vondel, etc.), y muchas veces vivían en afluencia cómoda y respectibilidad burguesa, en contraste marcado a sus coreligionarios de sur de Alemania, Suiza y Austria. Pero para ese tiempo el antiguo anabautismo ya no era operante entre los holandeses. La vida burguesa había obrado una nueva dirección en que la piedad y la decencia moral reemplazaron los impulsos originales de los grandes principios.

Tercera Parte

Lo que los anabautistas dicen en cuanto a las categorías teológicas tradicionales

Introducción

Si aceptamos que nuestra interpretación de la teología anabautista como "teología del reino", tal como se desarrolló anteriormente, es correcta, hemos dicho más o menos todo lo que es importante. Hemos formulado el centro vital del pensamiento anabautista, y podemos asumir que todo lo demás es entonces sólo marginal. ¿Es verdad eso?

Como ya hemos visto, las formas tradicionales de teología no caben en el marco del pensamiento anabautista. La teología, sin embargo, tiene que ser concebida como siendo más amplia que la categorización convencional de la experiencia religiosa. Pero, ¿cómo? Esto presenta inmediatamente el problema de la teología dentro de la historia cristiana. Dos citas de origen reciente pueden ilustrar este problema, una por un experto sobre el Antiguo Testamento y otra por un erudito anabautista de la tradición reformada.

G. Ernest Wright de Harvard sintió fuertemente lo inadecuado de las categorías convencionales al estudiar uno de los documentos religiosos mas "existenciales" disponibles: el Antiguo Testamento. "Teología", dijo, "es la disciplina por medio de la cual la Iglesia traduce la fe bíblica al idioma no bíblico de otra era" (1952:108ss.). Por supuesto aquí estaba especulando sobre la diferencia entre la teología hebraica y la helenista. Al centro de la teología "bíblica", nos dice, está una confesión de fe y no un sistema de categorías. Podemos decir con seguridad que lo mismo se aplica al anabautismo, explicando en parte porqué es tan difícil reconocer en sus documentos las ideas teológicas insinuadas.

De igual manera, Beatrice Jenny, en su análisis de la Confesión de Schleitheim de 1527 (1951:40), pone énfasis en el carácter existencial de este documento, y pregunta si los anabautistas no estaban más cerca al Nuevo Testamento que los teólogos estudiados de su día. Y luego reflexiona sobre una observación de Eberhard Griesebach, que en un discurso académico sobre "Cristianismo y humanismo" (1938), observó: "En su encuentro con la filosofía griega el cristianismo se hizo teología. Esta fue la caída del cristianismo." Esta es en verdad una admisión franca de que la teología racional es ajena a la Biblia.

Las dos citas sugieren que siempre debemos distinguir entre un pensar teológico y uno existencial. Esto también se aplica al esfuerzo por

clarificar el contenido "teológico" de los testimoniales anabautistas. ¿Será que el uso de las categorías y clasificaciones, en verdad, escolásticas tradicionales de la teología, con capítulos tales como cristología, antropología, soteriología, y sucesivamente, significaría una distorsión de las ideas originales? No existe una respuesta fácil. Jan J. Kiwiet, en su estudio de Pilgram Marpeck (1957:85), critica tales esfuerzos por clasificar las ideas teológicas de Marpeck en divisiones escolásticas, afirmando en forma convincente que tal análisis no acierta en el patetismo básico de la empresa anabautista, y en cierto grado aun falsifica las ideas de Marpeck.

Las categorías tradicionales de la teología dogmática no deben bajo ninguna condición reemplazar el centro mismo de una fe existencial, sea hebraica, cristiana primitiva, o anabautista. Por otro lado la pregunta de como proceder para aclarar la mente anabautista en lo que tiene que ver con las muchas cuestiones teológicas enfrentadas aún no se ha contestado adecuadamente. Cualquier persona con una perspectiva profundamente religiosa o espiritual está destinada a confrontar, tarde o temprano, una serie de preguntas sobre la vida, el mundo, y el destino eterno, que no se pueden evitar simplemente por referirse a formulaciones existenciales. Aunque los anabautistas no estaban interesados en las complejidades de la teología griega o la dogmática agustiniana-protestante, en todo momento confrontaron tales preguntas no resueltas. Tenían que contestarlas en debates con sus contrincantes o en juicios legales donde teólogos muchas veces trataban de hacerlos retractarse utilizando argumentos sofisticados. Aun en su trabajo de misión ellos confrontaban preguntas de este tipo una y otra vez. Naturalmente ellos hubieran preferido contestar tales preguntas "confesionalmente", con un sencillo "así creemos"[1] o por decir, "Vengan y vivan con nosotros, entonces sabrán". Pero en la mayoría de los casos esto obviamente no era suficiente.

Cuestiones teológicas aún apremiaban dentro de la hermandad. "¿Qué enseñamos" algunos miembros más jóvenes le preguntaban a los ancianos, "sobre el pecado y sobre la gracia divina?" ¿Qué significa Cristo y su vida para nosotros? ¿Cuál es la naturaleza del humano? ¿Tiene la capacidad de obedecer a Dios en algún momento, o no es más bien corrupto a tal punto que el discipulado llega a ser una utopía, un ideal falso?[2] De esta forma los anabautistas fueron inevitablemente dirigidos a desarrollar ideas concerniente a todas las cuestiones tradicionales o categorías de teología, no a pesar de sus presuposiciones diferentes sino por causa de ellas. No podían prestar mucho de Zwinglio, y aún menos de Lutero. La idea esencial del reino de Dios llevaba con ella un número de posibles consecuencias tal como aislarse del "mundo", hermandades cercanas, preparación escatológica, y sobre todo un sentir de una "buena consciencia" ante Dios, todo lo cual era tácitamente entendido cuando los convertidos se unían a la hermandad. Pero la complejidad de categorías tradicionales tenía que ser clarificado, sin embargo. Y así, a pesar de nuestra propia desgana de estampar visiones cristianas existenciales en capítulos agradablemente divididos en compartimientos, sin embargo necesitamos embarcar en un análisis nuevo y sutil de este tipo. Tendremos que confrontarnos con tales cuestiones como qué tenían que decir los

anabautistas sobre Dios, la trinidad y Cristo; sobre el humano perdido y redimido; y que enseñaban sobre la salvación, justificación y la gracia. La escatología era para ellos un tema particularmente apropiado dentro del contexto de sus presuposiciones básicas. Y finalmente "eclesiología", un término erudito para algo muy a la mano: la idea de *Gemeinde* [congregación] – o aún mejor *Gemeinschaft* [comunidad] de los hermanos – era de significado preeminente a todos ellos.

Así que utilizaremos las categorías antiguas para este análisis, muy conscientes de las limitaciones inherentes, y de la complejidad del asunto. No pensamos construir un nuevo sistema, aunque parezca atractivo. Pero esperamos clarificar ideas implícitas de los anabautistas utilizando tales directrices. Siendo que no hay un credo oficial, confesión o catecismo, válido para todos los grupos, no tenemos otra manera de proceder que por seleccionar al azar, declaraciones o testimonios representativos, preferiblemente del período más temprano. Pronto descubrimos la consistencia interna de estos documentos, y al mismo tiempo también su diferencia básica con la dogmática tradicional. Así que proponemos discutir las enseñanzas anabautistas según 1) sus ideas sobre Dios, la trinidad y la naturaleza de Cristo; 2) su antropología original (al fin y al cabo, el humano no es sólo un pecador sino también un discípulo); 3) su soteriología, incluyendo el problema delicado de la gracia dentro de la Reforma Radical; 4) su escatología, que necesita ser estudiada en más detalle; y finalmente 5) su eclesiología, junto con un vistazo a su entendimiento de las dos ordenanzas del bautismo y la Cena del Señor. Todo esto es ciertamente una empresa novedosa pero los resultados, esperamos, al final valdrán la pena. Un gran ejemplo de cristianismo, vivido y testificado, reaparecerá ante nuestros ojos.

NOTAS

[1] Por ejemplo, Heimann (1952:35) donde analiza el *Rechenschaft* de Pedro Riedemann.

[2] En su *Täufertum und Reformation im Gespräch* John H. Yoder (1968:20) cita a Zwinglio diciendo: *"Human nature is never capable of doing good, not even in a Christian person"* [La naturaleza humana nunca es capaz de hacer el bien, ni aun en una persona cristiana]. Obviamente, los anabautistas enseñaban exactamente lo opuesto, negando vigorosamente que el lamento del apóstol Pablo en Romanos 7 representa un modelo normal de la experiencia cristiana.

A

Teología: *Apostolicum*, Trinidad y el "Cristo Amargo"

Pocos temas dentro de la teología de los anabautistas son relativamente tan sin complicación y sencillos como el tema de la teología propia: la doctrina de Dios, o más específicamente, del Dios trino. Tiene que ver con una afirmación de credo que los anabautistas no especulativos aceptaban sin dificultad. Tal afirmación no era central dentro de su acercamiento existencial, y en su propio grupo rara vez se referían a ello. Pero en "confesiones de fe" presentadas a las autoridades, ellos muchas veces comenzaban con este tema para confirmar su ortodoxia estricta en relación al credo. En pocas palabras, ellos aceptaban el *Apostolicum* en su totalidad sin titubeos, siendo que de ninguna manera interfería con su inquietud particular propia por el discipulado y la construcción del reino. Sea que veamos el gran *Rechenschaft* de Riedemann de 1541, sometido al Landgrave Felipe de Hese, o los "Doce artículos de nuestra fe cristiana" de Leonhard Schiemer de 1527 (Müller 1938:46-58), o a la "Confesión de fe" de un hermano desconocido de más o menos 1540 (Hillerbrand 1959:40-54), u otros similares, siempre son iguales: una confirmación más o menos elaborada del tradicional Credo de los Apóstoles, el punto de partida de casi todos los cristianos, incluyendo católicos, protestantes y ortodoxos. En el mismo sentido podemos decir con seguridad que los anabautistas eran ortodoxos en relación a los fundamentos mismos de su fe cristiana.

Mucho más difícil para ellos era la discusión concerniente a la trinidad. Por supuesto, ellos eran trinitarios sin duda alguna, en verdad ellos eran muy sensibles cuando eran confrontados con ideas anti-trinitarias.[1] Por otro lado, los anti-trinitarios confesantes frecuentemente eran llamados "anabautistas",[2] de esta forma confundiendo la línea directa de descendencia. Cuando en Holanda surgió el caso célebre de Adam Pastor – el evento único de un anabautista que se hizo anti-trinitario (1547) – los *Doopsgezinden* supieron muy bien como tratarlo: excomunión.[3] O cuando, alrededor de 1570, anti-trinitarios polacos buscaron contacto y compañerismo con los huteritas en Moravia (cuyo estilo de vida comunitario les había impresionado) los huteritas dejaron muy en claro que no podía haber verdadera comunión entre los dos grupos. En verdad Pedro Walpot, el obispo de los huteritas en ese momento, rehusó llamarlos "hermanos" (véase Friedmann 1948:139-162 y 1945:27-40). Aunque los anabautistas no enfatizaban la doctrina trinitaria, ellos definitivamente la afirmaban, oponiéndose a cualquier

desviación.

"Trinidad" no es un término bíblico, por eso para los anabautistas biblicistas este era un concepto desconocido, cuanto más siendo que las especulaciones "helenistas" elaboradas de los primeros tres siglos sobre el tema de "tres personas pero una substancia" eran extremadamente ajenos a los hermanos que no especulaban. En una notable "Letter to a Weak Brother" [Carta a un hermano débil] (1527) Hans Schlaffer contesta las inquietudes de un investigador preocupado muy sencillamente: "Dios no es ni esto ni aquello" (Müller 1938:108), de esta forma citando una línea del himno por Ludwig Haetzer:

Ich bin auch weder dies noch das,	[No soy ni esto ni aquello,]
Wem ichs nicht sag, der weiss nit was.[4]	[A quien no se lo digo, no tiene ni idea.]

Otro hermano anabautista, Hans Betz de Eger, al estar encarcelado con muchos otros en los calabozos de Passau, en 1535, compuso varios himnos, uno de los cuales trata con la trinidad. Esta incluido en el himnario más antiguo de los anabautistas, el famoso *Ausbund*, como el himno número ochenta y uno. Una de las estrofas dice:

Vernimm die göttliche Dreyheit	[Tomad la Divina Trinidad]
Wird beschlossen in Einigkeit	[{Que} trabaja en unidad]
Woll in der Sonnen reine.	[Como la pureza del sol.]
Die seigt uns drey Würckung in eyn,	[Que nos demuestra tres obras en una,]
Licht, Stral und Hitz thun dise sein.[5]	[Luz, rayos y calor son estas.]

En los escritos doctrinales de los huteritas encontramos a lo menos dos pasajes significativos que tratan con la trinidad, aunque no penetran muy profundamente en la hermenéutica de la doctrina. Pedro Riedemann en su *Rechenschaft* de 1541, aparentemente siguiendo el simbolismo pintoresco de Betz dice:

> Así como fuego, calor y luz son tres nombres y aun una sola substancia ... así también son Dios el Padre, Hijo y Espíritu Santo tres nombres sin embargo un ser ... Así como el aliento determina la palabra y le da forma y sonido, así el aliento, viento y el Espíritu de Dios hacen viva y activa la palabra dentro de nosotros (Rideman 1950).

El *Handbüchlein wider den Prozess* (c. 1558), Libro Nueve, también tiene un pasaje significativo sobre la trinidad, a la verdad en un estilo no especulativo. El autor es desconocido, pero el que después sería obispo, Pedro Walpot, probablemente fue a lo menos co-responsable del texto:

> Decimos con Pablo que Cristo conforme a la carne desciende de la simiente de Judá y David, pero según el Espíritu él es Dios mismo, bendito por toda la eternidad... No nos desviaremos de la doctrina del Hijo Eterno y el Espíritu Santo, ni con palabras ni con hechos, y preferiríamos sufrir la muerte para la gloria de Dios por medio de Jesucristo (Wiswedel y Friedmann 1955:218,219).

La última gran defensa de la trinidad se encuentra en la correspondencia altamente interesante que el obispo huterita de siglo diecisiete Andrea Ehrenpreis llevó a cabo con tres miembros de Danzig de la Iglesia Polaca (anti-trinitaria) en que Ehrenpreis trató de persuadirles de lo correcto de la doctrina trinitaria. Estas epístolas (existentes sólo en códices en los Bruderhofs huteritas), aunque largas y elaboradas, añaden poco a la tesis ortodoxa básica de los huteritas del siglo XVI.[6]

Cristología. Si vemos la doctrina de la naturaleza de Cristo, de nuevo encontramos entre los anabautistas casi ningún interés en la especulación. La doctrina de Calcedonia era aceptada sin reserva sin más ni menos. Por eso leemos, por ejemplo, en la confesión de fe de Ambrosius Spittelmaier (1527): "Cristo, Dios verdadero y hombre verdadero, la cabeza de todos sus miembros, ..."[7] Pero uno siente que esto no es el centro, el elemento decisivo en esta fe que tomó control del cristiano creyente y lo preparó para aceptar el martirio. Lo que en verdad era importante era tanto la vida ejemplar de Cristo y el hecho de su muerte en la cruz. No era el Cristo glorificado, quien Schwenckfeld enfatizaba tan fuertemente, sino el "siervo sufriente" en su agonía, quien llegó a ser el verdadero Señor de los hermanos.

La distinción entre el Cristo "dulce" y "amargo", tal como lo había formulado Müntzer anteriormente (véase Friedmann 1959:IV,668), también era válido para el pensamiento anabautista. Para ellos era el "Cristo amargo" que era más importante, aun cuando este término müntzerita no era común entre los anabautistas. Hans Hut, por ejemplo, "predicaba a Cristo crucificado, enseñando que Cristo fue obediente al Padre en sufrir hasta la muerte" (Klassen 1959:186). Y este elemento de sufrimiento aparece más y más como un punto central en el pensamiento anabautista: la "iglesia sufriente" (Conrad Grebel), "sufrimiento redentor" (Hans Hut), y términos similares son parte de su marco de referencia ideológico. "El mundo verdaderamente acepta a Cristo como un regalo", escribe Hans Haffner (1535), a un hermano Philipita en Moravia, "pero no lo conoce para nada como el Cristo sufriente (*leidenderweis*)" (Friedmann 1931:92). Sin esta conciencia del Hijo de Dios crucificado, toda la "teología del martirio" caería. Y es esta mentalidad de martirio que le dio al anabautismo su cualidad y carácter particular.

Pero Cristo también era el modelo o ejemplo del "camino" y la "senda angosta" en la vida. Vez tras vez leemos de "seguir las pisadas (*Fusstapfen*) del Maestro". Y como él amaba a los humanos, el discípulo también debe amar a los humanos; así como él se dio en humildad completa, así también el discípulo tiene que negarse a sí mismo y ser humilde. Toda la sofisticación especulativa, básicamente "helenista" de la teología patrística se deja atrás. Cristo es "el Señor", y sólo eso era importante.[8]

NOTAS

[1] Este hecho se necesita enfatizar no sólo porque el jesuita, Dunin-Borkovski, sino otros también vieron tendencias de anti-trinitarismo en el anabautismo. Véase Dunin-Borkovski 1931:91-138. Para una evaluación general, véase el artículo de Friedmann "Bunin-Borkowski" ME, II, 109.

[2] Roland Bainton expresamente cuenta a Servetus entre los anabautistas. Stanislaus Kot escribe acerca de "anabautistas" en Wilna (Lituana) (1958:212 ss); George H. Williams es más cuidadoso, haciendo una distinción entre los anti-trinitarios polacos primitivos antes de Fautus Socino quien él llama "anabautistas" y la iglesia polaca posterior después de la llegada de Socino. Véase su *"Anabaptism and Spiritualism in the Kingdom of Poland"* (1955:216-262).

[3] Dosker 1921 tiene un capítulo informativo sobre el caso de Pastor.

[4] Beck 1883:34. Véase también el *Mennonitisches Lexikon*, II, 231. Goeters, quien trata este pasaje, dice que esta formulación no comprometedora corresponde a un pasaje en el capítulo 30 del entonces muy popular *Theologia Deutsch* y su "teología negativa" (1955:260). La aseveración por algunos autores de que Haetzer mismo era un anti-trinitario es cuestionado por Goeters. Siendo que Haetzer era poco mas que un "Randfigur" [figura marginal] en el anabautismo, este asunto no cambia ningún punto de nuestra discusión

[5] *Ausbund, das ist etliche schöne Lieder, wie die in der Gefängnuss zu Passaw in dem Shloss von den Schweitzer Brüdern und andern rechtgläubigen Christen hin und her gedichtet worden.* La edición más antigua: *Etliche schöne christliche Geseng,* etc. 1564, una edición ampliada, 1583. El himno de Hans Betz es el primero de la edición de 1564, y en todas las ediciones posteriores, himno 81.

[6] Véase "Zwicker, Daniel" en ME, IV, 1051. Para un cuadro más amplio, véase Friedmann 1948:139-162. Leonard Groos está haciendo un estudio sobre la "cristología" de Ehrenpreis, cuyos resultados se espera se publican en un futuro cercano.

[7] Véase Klassen 1958:256 y también *Täuferakten: Bayern I,* ed. Schornbaum, (1934:51).

[8] Se debe hacer notar que el énfasis de los anabautistas está sobre el señorío de Cristo más que sobre la idea de Cristo como "Redentor" (como con el protestantismo normativo). Se dirá más sobre este tema en el capítulo sobre la soteriología. Véase también Bender 1964:152-160.

B

Antropología: Cuerpo, alma, espíritu: El humano entre el pecado y el amor

Un tanto más emocionante que el asunto del primer capítulo es el tema de este segundo capítulo, la pregunta eterna suscitada por el salmista: "¿Qué es el hombre?" (Sal. 8:4). Con la caída de Adán, tal como nos han enseñado los teólogos desde Agustín, todos los humanos se corrompieron y heredaron el "pecado original". Por consiguiente, vivimos en un estado depravado y merecemos nada menos que el infierno. El humano, también aprendemos por alta autoridad, no tiene libre albedrío sino que está obligado por el decreto del Dios Todopoderoso. Sólo por medio de la muerte redentora de Cristo es liberado el humano y tiene derecho a la esperanza de la salvación. De esta forma la antropología protestante tradicional se centra casi exclusivamente en la idea del pecado y la pecaminosidad: ¿Qué es el humano? Un pecador...

La antropología, o la doctrina de la humanidad, es crucial también para los anabautistas; pero sigue siendo nuestra tarea descubrir el fundamento correcto de la misma, que obviamente difiere radicalmente de la postura protestante brevemente descrita. Si la situación del humano fuera tan desesperante como fue descrita, entonces todo esfuerzo por seguir a Cristo (discipulado) sería sin sentido y fútil. Por esto, se tiene que hacer un principio nuevo y radical. Para esto seguimos al erudito Dr. Baltasar Hubmaier. A la verdad, Hubmaier no tuvo discípulos, en el sentido de una iglesia. Pero sus escritos ejercieron profunda influencia sobre el anabautismo incipiente. Él fue el teólogo de la primera generación de anabautistas en el sur de Alemania y Austria (véase Bergsten 1961:482-502). Sólo él era lo suficientemente sofisticado como para desarrollar una antropología apropiada para el auto entendimiento anabautista, y – podemos añadir – algo muy original. Es verdad que no se refiere mucho a Hubmaier en los tratados anabautistas. Sin embargo, uno siente que su influencia sigue al estudiar tales escritos. Riedemann y Walpot entre los huteritas son buenos testigos de esta realidad.

La mejor elaboración de la teología de Hubmaier se puede encontrar en su tratado muy profundo, *Von der Freiheit des Willens*, 1527.[1] Allí encontramos una antropología tripartita o tricotómica interesante, siguiendo las pistas bíblicas en Génesis 2:7 y 1 Tesalonicenses 5:23. Hubmaier distingue tres elementos en el humano: cuerpo, alma y espíritu. El cuerpo se deriva del barro que Dios utilizó en hacer al humano, y el

espíritu fue despertado por el soplo de Dios en la nariz de Adán. El alma, sin embargo, está entre los dos, pero la mayoría del tiempo está en servidumbre de la carne, el cuerpo.[2] Torsten Bergsten dirige nuestra atención al hecho de que Lutero también estaba familiarizado con esta idea antigua pero estaba radicalmente opuesta a ella. En su *De Servo Arbitrio* él expresamente lo llama "la ficción de Orígenes" (1976:312).

La carne, leemos en el tratado de Hubmaier,

> es inútil y buena para nada, pero el espíritu es alegre, dispuesto, y listo para todo bien. El alma, triste y ansiosa, parada entre el espíritu y la carne, no sabe que hacer, es ciega y no comprende lo que se refiere a las cosas celestiales en su poder natural. Pero siendo que ha sido despertada por la Palabra de Dios ... hecha íntegra de nuevo por su Hijo amado, ahora viene a conocer lo que es bueno y malo, y ha recuperado su libertad perdida ... Si el alma es obediente al Espíritu, llega también a ser un espíritu (1962:390,392).

Por medio de esta distinción tripartita Hubmaier tiene la herramienta para culpar al alma por su corrupción pero exonerar al espíritu de toda mancha. De esta forma él permite una nueva avenida para una interpretación positiva de la existencia humana. El espíritu humano "ha permanecido completamente recto e intacto antes, durante, y después de la caída" (1962:386). Y éste es entonces el eslabón por medio del cual nosotros los humanos podemos asir la gracia divina y los mandatos divinos y ser restaurados a la imagen completa de Dios. Como dice Hubmaier en su *Christliche Lehrtafel* de 1526: "La imagen de Dios no está completamente borrada en nosotros,"[3] argumentando con Romanos 7:18. Así que nunca es posible una depravación total; en verdad, la esencia misma del humano ha permanecido sin corrupción y es capaz de asir la gracia y bondad de Dios. Por supuesto, admite que "somos pecadores pobres y miserables,"[4] pero por medio de la gracia divina la libertad del humano ha sido restaurada, aunque sea imperfectamente (véase Wray 1956:II,367-369). Si nos rendimos a Dios en obediencia como niños, entonces somos verdaderamente libres y podemos hacer la voluntad de Dios, y por consiguiente podemos llegar a ser discípulos de Cristo.

Esto, en breve, es también la enseñanza anabautista general en cuanto a los humanos encontrada en casi todo lugar en los escritos anabautistas, sea por Grebel o Marpeck, o Hutter o Menno Simons, y muchos otros. Nuestra pecaminosidad innata no es una barrera insuperable a esta tarea; porque el pecado – esto es, el pecado original – nunca se debe entender como un tipo de destino. Algo en el humano ha permanecido sin contaminarse y bueno, y "la caída del alma se puede redimir por la Palabra de Dios,"[5] refiriéndose al Salmo 19:7.

Esta libertad, a la verdad, carga al humano con la responsabilidad completa por sus hechos. Y, sin embargo, nunca se debe entender como pelagianismo, la supuesta libertad moral del humano natural. Caspar Schwenckfeld acusó a Marpeck de tal pelagianismo, pero Marpeck lo negó apasionadamente (1929:196ss). Este "libre albedrío", que Hubmaier, y todos los anabautistas, enseñaron, es sólo la libertad del "humano

renacido", la libertad bajo la gracia divina. Nunca es algo puramente "moral". Hubmaier, el primer maestro de tal libertad entre los anabautistas, estaba por supuesto familiarizado con el *Diatribe ... De Libero Arbitrio* de Erasmo (1524),[6] pero este hecho no se debiera enfatizar demasiado, a la luz de las diferencias de fondo entre los humanistas y los anabautistas.

La antropología tricótoma presupone también una "voluntad" tripartita: la voluntad de la carne que rehuye el sufrimiento y busca el placer, la voluntad del alma que preferiría no sufrir pero no puede evitar el sufrimiento, y la voluntad del espíritu que está deseosa y lista a sufrir – típicamente anabautista.[7]

Así que el cuadro del humano en general, tal como es aceptado por los anabautistas, contiene un aspecto esperanzador y evita dependencia en el escollo de la doctrina de una "gracia barata". Si Dios ordena su camino, el humano debe poder obedecer tales mandatos después de experimentar el nuevo nacimiento y la restauración de la libertad humana en la imagen de Dios. Esta es la esencia del discipulado. La caída de Adán forjó la muerte "temporal" para todos los humanos; en este aspecto, los anabautistas enseñaban en una manera estrictamente ortodoxa. Pero esto como resultado no causaba la "muerte eterna", siendo que por el sacrificio de Cristo en la cruz el humano ha sido restaurado al lugar de hijo y ahora puede ser maestro sobre la tentación y el pecado.

El humano entre el pecado y el amor

Además del muy discutido elemento del pecado, también existe el elemento positivo de la existencia humana: o sea, AMOR. *El amor es la fuerza que contrapesa al pecado*:[8] "Y ante todo, tened entre vosotros ferviente amor; porque el amor cubrirá multitud de pecados" (1 Pe. 4:8). ¿Por qué será que la mayoría de teólogos han pasado por alto este elemento positivo en la dinámica de la vida humana, lamentando solamente la corrupción interna de nuestra existencia corporal? Desde Agustín el hecho de la pecaminosidad del humano ha sido tan sobre enfatizado que el significado del amor casi se ha perdido. La existencia humana parece estar entrelazada sin esperanza en las "trampas del pecado". 1 Corintios 13 en ocasiones puede ser la base para un buen sermón, o Romanos 12, pero teológicamente estos pasajes rara vez llevan mucho peso. La concepción de la existencia humana (o la "situación humana") sostenida por los anabautistas, que estudiaron mayormente los evangelios sinópticos y que no conocían nada de la teología agustiniana, será el tema para el resto de este capítulo sobre la antropología anabautista.

El caso del pecado: En particular, pecado original

Pecado Original: El término "pecado original" no es bíblico, como el anabautista Ulrich Stadler señala en una de sus bellas epístolas de 1536/7: "La palabra *Erbsünde* (pecado original) no tiene ningún fundamento en las Sagradas Escrituras, a decir verdad, no aparece ninguna vez" (Müller 1938:233). Y para contrastar esta doctrina deprimente y fatalista

Stadler se refiere característicamente unas líneas más tarde a 1 Pedro 2:2, "que debiéramos ser puros como niños recién nacidos que no conocen ni bien ni mal" (1938:233).

Pero aunque los anabautistas no estaban dispuestos a ceder a esta doctrina de pecado original con sus implicaciones trascendentales, ellos se encontraron con el tema vez tras vez en debates y juicios legales donde sus oponentes preguntaban como alguien podía negar la maldición de los eventos en Génesis 3, que cayó sobre toda la humanidad. Siendo que los anabautistas en verdad desconocían la tradición agustiniana,[9] su único conocimiento de esta doctrina se derivaba, aunque parezca extraño, del pseudo-epigráfico Cuarto Libro de Esdras,[10] que data del año 100 d.C. o más tarde: "O Adán, ¡que has hecho! Porque aunque fuiste tú quien pecaste, no has caído solo sino todos los que salimos de ti" [traducción del inglés] (7:48). Este libro, generalmente desconocido a los lectores de la Biblia en inglés [y español], era muy conocido a los lectores de la Vulgata y aparentemente también era muy popular con los lectores alemanes del siglo XVI. Michael Sattler lo citó en su juicio legal en 1527, y Peter Riedemann se refirió al mismo varias veces en su *Rechenschaft* de 1541. Este libro fue probablemente la fuente principal de la familiaridad anabautista con la idea de pecado original. Los anabautistas probablemente leyeron poco de la teología de Lutero, en la cual esta doctrina es tan céntrica que sobre esta base única, se desarrollaron todas sus tesis subsecuentes.

Esto tal vez explique porqué los anabautistas sostenían una teología "extraña" del pecado, desconocida aparte de esto en la tradición cristiana. En la *Chronica, Zeybuch und Geschychtsbibel* famosa de Sebastian Franck de 1531, encontramos la siguiente observación interesante:

> En relación al pecado original casi todos los anabautistas enseñan lo siguiente: Así como la justicia de Cristo no le sirve a nadie apenas que lo hagan parte de su propio ser por la fe, así también el pecado de Adán no perjudica a nadie excepto el que lo hace parte de su ser y produce frutos de este pecado. Porque así como la justicia ajena no salva a nadie, así tampoco el pecado ajeno no condenará a nadie tampoco. Por otro lado, si el pecado de Adán condena a todo humano por su naturaleza inherente, sigue necesariamente que la justicia de Cristo salvaría a todo humano de una vez. Pero si la justicia de Cristo sólo salva a aquellos creyentes que por fe han sido transformados como Cristo, esto es, los que ya no viven en sí sino que Cristo vive en ellos, entonces sigue claramente que el pecado de Adán de la misma manera condena solamente a los no creyentes que llegaron a ser Adán no por el mero hecho de haber nacido sino por su propia fe, o más bien falta de fe, y por el hecho de que producen frutos de este tipo de fe. En otras palabras, ellos están enraizados y plantados en él y él en ellos. Esta es la manera que tratan este asunto (1531:447; véase también ME 1955:I,587-589).

Uno siente que como un reportero bueno y sensible Franck había entablado conversaciones de este tipo, y que conocía a muchos de los anabautistas muy bien.

Anteriormente en su obra, Franck dijo esto:

> Casi todos los anabautistas consideran que los niños son de sangre pura e inocente y ellos no consideran el pecado original como un pecado que en sí mismo condena tanto a niños como adultos. Ellos también afirman que no hace impuro a nadie excepto al que acepta este pecado, lo hace suyo y no está dispuesto a partir con él. Porque ellos afirman que pecado ajeno no condena a nadie, y en esto hacen referencia al capítulo dieciocho de Ezequiel (fol. 446).

El texto dice: "El alma que pecare, esa morirá; el hijo no llevará el pecado del padre, ni el padre llevará el pecado del hijo; la justicia del justo será sobre él, y la impiedad del impío será sobre él" (Ez. 18:20, que se refiere a Dt. 24:16). En breve: la herencia de un delito es inefectivo. Esto es los que los anabautistas respondían a sus oponentes teológicos. No existe un fatalismo básico (ni, tampoco, excusa) en el acercamiento anabautista a la corrupción más profunda de la humanidad.

Los anabautistas aceptaban la interpretación de la muerte temporal de la humanidad en Génesis 3. Pero esto no ha determinado el destino eterno de los humanos. "Existe una diferencia", explicó el huterita Claus Felbinger, a las autoridades investigadoras cuando fue arrestado en 1560, "entre *tener pecado* y *cometer pecado*" (Friedmann 1955:158). Sólo el posterior trae daño eterno al alma. Por eso sólo hay una palabra de advertencia, no al humano natural (que no la habría entendido) sino al humano regenerado, renacido; se deriva del consejo de Pablo a Timoteo: "Pelea la buena batalla de la fe" (1 Ti. 6:12). Esta era en esencia la perspectiva anabautista sobre la vida; se ve expresada en términos variados en casi todas las fuentes. Era una buena enseñanza bíblica (Friedmann 1952:210ss y 1959:IV,79-82).

Por supuesto, los anabautistas no hacían caso omiso del apuro humano en relación al bien y el mal. Jacob Hutter habla claramente del *anklebende Sünde* (el pecado que se adhiere a nuestra naturaleza) y nuestra debilidad innata (Fischer 1956:VI,47), pero él advierte inmediatamente que "no debiéramos permitir que el pecado domine nuestro cuerpo mortal". Esta advertencia se repite vez tras vez, llevando a la práctica la disciplina dentro de la hermandad. La advertencia se encuentra en las instrucciones catequísticas a los candidatos para el bautismo de creyentes. Uno de los *Taufreden* importantes (segunda mitad del siglo XVI) dice: "Dios en Su Palabra manda que uno debe desistir del pecado. Quien desaa ser un hijo de Dios no debe tocar más lo impuro. Si la gente entonces dice, 'Pero somos pobres pecadores y no podemos hacer lo bueno', contestamos que esto no es sino el consejo de la serpiente."[11]

También muy notable es un tratado sobre "pecado original" en el *Handbüchlein wider den Prozess*, de 1558 (Friedmann 1956:II,645,646) de origen anabautista, contestando en nombre de todos los anabautistas las acusaciones del *Prozess* de los teólogos luteranos reunidos en Worms en 1557 (1955:I,261). Este tratado distingue entre (Capítulo Siete) tres tipos de *Erbsünde*: (a) La caída de Adán, que conlleva entre sus

consecuencias la muerte temporal (sin embargo, sin implicar la "condenación" de niños inocentes). (b) La inclinación hacia el pecado, llamado *Neiglichkeit*, que desde temprana edad provoca a todos los corazones humanos hacia actos malignos: "Pero decimos sin embargo que si no se actúa sobre esta inclinación, no obra para la muerte eterna". Será vencido por el poder del Señor. Finalmente (c) la herencia del pecado original "no tiene poder sobre el creyente en Cristo (1 Jn. 3:9). Tal persona se guardará y peleará contra el pecado" (Wiswedel 1955:217,218). Significa que el creyente simplemente no se rinde ante las tentaciones, o aún mejor, que él no consiente en ello. En vista de la antropología de Hubmaier tal consejo tiene buen sentido aun psicológicamente.

Ahora nos apartamos de esta discusión más teológica a un estudio de la situación existencial y su relación con las tendencias humanas hacia una vida que no es inspirada divinamente (normalmente llamada "vida natural"), la primera pregunta a ser considerada es: ¿Qué entendieron los anabautistas primeramente bajo la categoría "pecado", siendo que eran biblicistas? Existen tres, tal vez cuatro, definiciones.

(1) La interpretación más general desde Pablo es la de identificar "pecado" con "carne": concupiscencia o lujuria (Müller 1938:217,232). Esto era aparentemente también el entendimiento de Lutero. Los impulsos de la carne son ciertamente innatos en toda criatura; todo depende en como uno los ve. Los hombres del Antiguo Testamento entendieron estos impulsos como una comisión divina a procrearse. Por lo tanto era una función divinamente ordenada y no era pecado para nada. Así que, los anabautistas bíblicos aprobaban de la vida casada, declinando cualquier pensamiento del celibato monástico. Un Bruderhof huterita en particular se hubiera parecido mucho a un monasterio si no hubiera sido por el hecho de que estaba compuesto de familias normalmente con un número algo grande de niños. Sin embargo, la tentación a ceder a estos impulsos (posiblemente fuera del matrimonio) requería velar y aun más, una observancia estricta de disciplina. Con respecto a esto una epístola de Ulrich Stadler, escrita en 1536, revela mucho con su franqueza y formulación sencilla: "Si el humano se hubiera mantenido puro y bueno como fue creado por Dios, entonces también la inseminación hubiera procedido sin lujuria o pensamientos malos. Pero ahora no es así. Dios, sin embargo, se hace de la vista gorda en relación a nuestro trabajo matrimonial (*eheliches Werk*) por causa de los niños y no lo guarda en contra de los que actúan en el temor de Dios y la disciplina" (Müller 1938:228). Esta es una referencia al libro apócrifo de Tobías (8:7), en el cual Tobías ora a Dios en una forma de disculpa: "Ahora, pues, Señor, no llevado de la pasión sexual, sino del amor de tu ley, recibo a esta mi hermana por mujer" (Nácar-Colunga). [La traducción del inglés que utiliza el autor dice: "Tú sabes que no he tomado a esta mi hermana como esposa por causa de concupiscencia sino sólo para que engendre hijos por medio de los cuales tu santo nombre pueda ser alabado y exaltado".] (Esta referencia aun se puede escuchar en sermones de los amish.) Básicamente, esta era la actitud de casi todos los anabautistas hacia el sexo.[12]

Jacob Lautz razona en una manera similar durante los años iniciales

del movimiento anabautista. El 13 de junio de 1527, él retó a sus oponentes a un debate público, bosquejando sus perspectivas en siete tesis, que en la forma tradicional, él clavó a la puerta de la *Predigerkirche* [Iglesia de predicación] de Worms. La Tesis Siete dice: "El comer externa de la fruta prohibida por Adán no hubiera lastimado a Adán ni a sus descendientes si no hubiera sido acompañado por una aceptación interna del corazón".[13] Así que todo se concentra en la aceptación interna del fruto. Nos recuerda esto del consejo famoso de Lutero a Melanchthon, el *pecca fortiter*: "Acéptalo, pero cree en el perdón de Dios de los pecadores". Esto ciertamente no era la manera anabautista de ver estos hechos. La amonestación, encontrada vez tras vez en los tratados de los anabautistas de refrenar y pelear contra la tentación, usualmente significa, como el consejo de Ulrich Stadler, de dominar la lujuria y disciplinar el cuerpo; sin, eliminar, sin embargo, lo que es natural y aceptable ante Dios.

(2) Pero pecado también puede tener connotaciones más amplias. Gálatas 5:19-21 enumera un catálogo de "pecados" o vicios, y no es un accidente que uno de los primeros anabautistas en Suiza, Georg Blaurock, los enumera cuando habla de "tomar, andar con prostitutas, cometer adulterio, apostar, practicar usura" (Egli 1878:692 y Muralt-Schmidt 1951:200). Estas son acciones malvadas en vez de pensamientos malvados. Que no se mencionan los posteriores no es una sorpresa en nuestros textos. Gente que se deleitaba en pensamientos malos difícilmente aceptarían el bautismo de fe con todo lo que esa promesa implicaba. La intención de una vida santa se tomaba por sentado cuando una persona pedía ser miembro en esta hermandad exclusiva.

(3) Sin embargo, el meollo mismo de esta discusión de lo que significaba el pecado a los hermanos existencialmente es más profundo que la concupiscencia o la conducta desordenada. El pecado en su significado más profundo es desobediencia a Dios, una confianza en la voluntad propia y justicia propia. Peter Riedemann dice esto en su gran *Rechenschaft* de 1541, nuestra fuente más segura:

> El pecado es el abandonar la obediencia a Dios. Porque así como por medio de la obediencia toda la justicia de Dios viene por medio de Cristo, así también viene todo pecado e injusticia de la desobediencia a Dios y el abandono de sus mandamientos (1950:56).

Por lo tanto el discípulo tiene que aprender una cosa sobre todo: el arte de abandonarse a sí mismo (en alemán llamado *Gelassenheit*, rendirse o resignación [soltarse al cuidado de Dios]).[14] La persona que al rendirse busca seguir a Cristo por la senda angosta ha vencido todo egocentrismo y tiene que abrir su corazón a una actitud de amor – y como consecuencia, usualmente de sufrimiento.

Lo más revelador en este contexto es otro pasaje del *Taufreden* huterita que se origina en la era del gran obispo Peter Walpot (f. 1578). Aquí leemos:

> Si alguno no supiera como tomar sobre sí la cruz de Cristo, él sólo necesita hacer penitencia y desistir de toda vida pecaminosa de esta

mundo,[15] y tendrá su cruz sobre sí; él no necesita preocuparse más del asunto.[16]

Una glosa en el margen añade esto: "En este mundo estamos destinados a cargar la cruz. Si no estamos dispuestos a cargar la cruz de Cristo, tenemos que cargar la cruz del diablo. Bendito el que acepta la cruz de Cristo".[17] Esto, debiéramos decir, es típicamente enseñanza anabautista, en contraste marcado con la teología generalmente enseñada tanto por católicos como protestantes.

(4) Teóricamente podría haber una cuarta interpretación de "pecado", que contiene mucho significado para el humano moderno, pero casi nunca se les ocurrió a los anabautistas del siglo XVI, o sea el entendimiento de pecado como orgullo o *hybris*. Reinhold Niebuhr fue su intérprete principal en nuestro día (1941). No se puede negar que tal "orgullo" es una experiencia real, en verdad existencial del elemento "desafiante"* en el humano, el orgullo en la auto gestión y la autonomía. Comenzó como un fenómeno general con la era del Renacimiento y en el presente se ha hecho más dominante que cualquier otra actitud de "desobediencia". Para el discípulo renacido de Cristo, por otro lado, tal estado de ánimo era completamente ajeno. De otra manera la hermandad hubiera confrontado a sus miembros con condiciones de vida intolerables. Porque su ideal siempre era el rendirse, lo opuesto directo del orgullo y la auto gestión. Es más, los hermanos no ignoraban las muchas advertencias bíblicas contra precisamente tal actitud, tales como, por ejemplo, en Proverbios 16:18 (altivez de espíritu) o 2 Pedro 2:10 (atrevidos y contumaces), y muchos más. Era este orgullo "renacentista" que es en gran medida responsable de la creación de la civilización moderna,[18] una tendencia visiblemente evitada por los anabautistas y sus descendientes.

Reincidencia y Anfechtung. Los anabautistas intentaron vivir tan puramente como puede vivir una persona regenerada, pero ellos nunca pretendieron estar sin pecado.[19] Ellos sabían que la vida es una lucha perpetua contra todo tipo de tentación y *Anfechtungen*, y pocos son los líderes que alcanzaron la meta final de un *imitatio Christi* genuino. Aun durante los principios mas inspirados, entre 1525 y 1530, cuando el poder espiritual del movimiento era más fuerte, ellos sabían muy bien que no podían alcanzar una victoria sobre el pecado o, aún mejor, una libertad completa de la voluntad del yo. Reincidir al "antiguo Adán" era siempre una posibilidad presente, y la necesidad de los hermanos o ancianos vigilantes que los amonestaran o practicaran disciplina mutua (según Mt. 18) era indiscutible. Era un hecho de amor fraternal el amonestar, advertir, o si fuera necesario aun expulsar [*ban*] a un hermano que se había desviado demasiado del camino del discipulado fiel. Muchas veces aun sintieron que cuanto más difícil la vida exterior, con prisión y privaciones de todo tipo, cuanto menos la tentación a reincidir; y viceversa, cuanto más suave la vida exterior y cuanto más retrocedía la persecución y daba lugar a una existencia clase media confortable (como

*El autor usa un término en inglés, *Promethean*, que hace referencia al caso de Prometeo de los mitos griegos quien se robó el fuego divino desafiando a los dioses [N. de T.]

por ejemplo en Holanda después de 1580), cuanto más grande la probabilidad de aflojarse y de mayor conformidad al mundo alrededor.[20]

Muy revelador en este contexto es lo que Hans Hut, uno de los primeros apóstoles inspirados de la nueva fe en el sur de Alemania, tuvo que decir en cuando al pecado y el pecar. En su tratado, *Ein christlicher Unterricht* (1527), él escribe:

> En esta iglesia (*Gemeinde*) son reunidos todos los miembros que detestan el pecado y que aman la justicia. Y aunque tal persona puede en ocasión pecar y desviarse, aun no se hace intencionalmente por puro placer. Por esta razón no será condenado. Porque el Señor lo retiene en su mano y su pecado será perdonado y no contado contra él como pecado. Tal persona ya pertenece al reino de Dios y tiene a Cristo como Señor (Müller 1938:36).

Tal vez se puede debatir la teología aquí utilizada, sin embargo refleja muy bien el sentir del movimiento incipiente. No se conoce ningún testimonial de este tipo en tiempos posteriores, y lo mas probable es que no hubiera sido aceptable para la hermandad en general.

Los anabautistas nunca se metieron a defender el "antinomianismo" como los acusaron sus oponentes teológicos, especialmente Bullinger.[21] Su declaración de que bajo la dispensación de la gracia la ley moral ya no era obligatoria al creyente no fue promovida o aun apoyada por algún anabautista evangélico.[22] En verdad fue ocasionalmente denunciado como la debilidad inherente de campo opuesto que dependía demasiado en la gracia no merecida de Dios. Esto queda bien ilustrado en la estrofa muy conocida por Ludwig Haetzer (1528) (en traducción libre):

> Sí, dice el mundo, no hay necesidad
> Que yo con Cristo debiera sufrir,
> Siendo que Cristo sufrió la muerte por mí
> Yo puedo pecar sobre su cuenta,
> El paga por mí, esto yo creo,
> Y así queda resuelto el asunto.
>
> Hermanos míos, es pura farsa
> El diablo lo ha inventado.[23]

Ciertamente, a los anabautistas la pregunta de si obedecer o no la ley moral nunca se presentó. Como gente dispuesta a seguir a Cristo, ellos ni considerarían otra manera sino la descrita en la Escritura vez tras vez. Ellos sabían (1 Jn. 3:6) que "todo aquel que permanece en él, no peca", o a lo menos intentaría este estilo de vida. El *Handbüchlein* de 1558 anteriormente mencionado defiende la postura anabautista brevemente al afirmar: "Mientras el creyente está peleando como un soldado en la fe de Cristo, la gloria de Dios se refleja en él" (Wiswedel 1955:219,220), aunque la lucha tal vez nunca termine.

No hemos estado tratando con los tecnicismos de la excomulgación [*ban*] y la exclusión de la hermandad (o el esperado arrepentimiento y readmisión) – algunas de las funciones más básicas de la iglesia-

hermandad. Más bien, nuestro intento ha sido recalcar la idea de que la visión anabautista del cristianismo "no estaba regulada por el concepto del pecado",[24] en contraste al protestantismo normativo. Es más, los anabautistas nunca consintieron en la tesis sencilla que una persona renacida ya no podía pecar. En este sentido su posición sobre el pecado era muy original y única, considerando el ambiente del siglo XVI. Y llega a ser obvio que en tal marco de pensamiento donde el pecado es entendido como una fuerza que a lo menos en gran sentido puede ser superado, la idea de la salvación de la consecuencia de la naturaleza pecaminosa del humano también pierde su preponderancia o centralidad – por eso la dificultad de comunicación con los representantes de las iglesias estatales oficiales que sencillamente no podían entender esta visión.

Amor, la fuerza compensadora contra pecado

El amor como el elemento constitutivo del humano creado a la imagen de Dios (cuya imagen nunca fue completamente borrada) representa en la antropología anabautista un punto algo original. Amor (*agape*), céntrico a las enseñanzas de Cristo y sus apóstoles, no asumió una función central en la teología del protestantismo, excepto al ser delimitado por los límites inherentes dentro de la "ética del individuo" (como persona privada, no como ciudadano del estado). Con los anabautistas la situación es por necesidad diferente, ya que la vida cristiana comienza con la experiencia de regeneración, novedad de vida, y discipulado. Aquí amor es constitutivo de la antropología de los anabautistas y suple el poder por medio del cual se puede luchar contra el pecado. Aquí el amor es más que "ética"; es una parte esencial de la visión del humano, desde una concepción existencial.

Sebastian Franck, generalmente una fuente confiable del anabautista primitivo, reporta esto en su *Chronica* de 1531:

> A simple vista ellos no enseñaban nada aparte de amor, fe y la cruz. Ellos quebraban el pan uno con otro como evidencia de unidad y amor. Ellos se ayudaban unos a otros fielmente con ayuda mutua, prestar y dar, y ellos enseñaban que todas las cosas se deberían tener en común (Franck 1531:444).

La idea del amor como el principio central en el cristianismo existencial parece haber sido visualizado desde el principio del movimiento anabautistas. En un debate con los hermanos en Zurich en 1525/1526, Zwinglio preguntó "si una persona no podría ser un cristiano secreta y privadamente". Félix Manz contestó sin titubeo con un fuerte "¡No! Porque el amor cristiano y fraternal requiere que todos estén obligados a demostrarlo a su hermano en forma abierta" (Von Muralt y Schmidt 1952:127).

Poco tiempo más tarde Hans Denck escribió su tratado más bello, pequeño, pero de peso *Von der wahren Liebe* (principios de 1527), que ejerció una influencia tremenda sobre el anabautismo tanto del sur como del centro de Alemania y resonó en todos lados (Oyer 1961:36). Al enfatizar que la ley de Dios fue dada a la humanidad en la forma de amor, Denck afirmaba que esta era entonces la única manera de traer al creyente más cerca al amor mismo de Dios. "El que entiende este amor pero enseña otro es un anticristo genuino. Pero el que no lo entiende no ha reconocido verdaderamente al Señor Jesucristo" (Fellmann 1956:85). Este tratado se encuentra en muchos códices huteritas de los siglos XVI y XVII, probando su gran popularidad y su aprobación por los hermanos.

El humano, decían los anabautistas, no es solamente un pecador sino también una persona capaz de amar, que se deduce tan claramente de las dos leyes supremas enseñadas por Cristo: amor a Dios y amor al vecino. Amor significa primera y primordialmente hermandad, el cuidar del vecino, y subsecuentemente también un compartir con los hermanos, como observó tan claramente Sebastian Franck. En verdad, el amor fraternal implica muy naturalmente el deseo de compartir con el hermano no solo el gozo y la tristeza sino también los bienes del mundo en lo que fuera posible en la práctica. La idea de la comunidad de bienes fue defendida por muchos de los primeros anabautistas mucho antes de que los huteritas en verdad establecieran sus comunidades comunales. Era, por ejemplo, confesado abiertamente por Ambrosius Spittelmaier (un convertido de Hans Hut) en su juicio legal en 1527, y defendido con vigor inusual, aunque este hermano nunca tuvo la oportunidad de practicar sus convicciones (Klassen 1958:259). En un tratado huterita principal este principio de la comunidad de bienes es elaborado bajo el encabezado que significa, "Concerning True Surrender" [Sobre el verdadero rendimiento] (Friedmann 1957:25ss.). Y como un siglo más tarde, el obispo huterita Andreas Ehrenpreis escribió un *Sendbrief* [epístola a las iglesias] notable con el siguiente subtítulo: *Brüderliche Gemeinschaft, das höchste Gebot der Liebe betreffend* (1650, impreso 1652), que contiene la admisión significativa: "Donde el amor de Cristo no puede realizar tanto hacia el vecino de uno como el tener compañerismo con él también en las necesidades temporales, allí la sangre de Cristo no puede limpiar del pecado" (1920:49) – una declaración radical, que seguramente no era fácilmente aceptada por todos los anabautistas.

Se entiende que citas de fuentes anabautistas para este visión básica del amor[25] no son tan numerosas y diversas como lo son para el tema del pecado. Sin embargo, el mero hecho de hermandades anabautistas muy unidas evocadoras de las iglesias-hermandades de los cristianos primitivos es una indicación fuerte de la dinámica de esta visión. Uno no hace teología acerca de ello; uno sencillamente lo vive. La mejor ilustración en lo que se refiere a evidencia literaria se puede encontrar en el entendimiento particular de la Cena del Señor, interpretado como una comida de compañerismo.[26]

Testimonios conmovedores de lo existencialmente concreto del amor fraternal son las epístolas innumerables de los anabautistas que muchas veces literalmente se desbordan con inquietud amorosa por el hermano. Por eso, por ejemplo, en su epístola excelente de 1528 a la congregación de Rattenberg, Wolfgand Brandhuber dice:

> Si queremos ser uno con Cristo también tenemos que ser uno con su voluntad, y esto significa que le amamos. Si le amamos entonces

también guardaremos sus palabras. Porque si hay amor tiene que estar en el corazón. El cristianismo verdadero sólo conoce el amor. No necesita una ley sino que cumple la ley de puro amor, deja todo, busca a quien amar, y cuanto más ama, más desea amar y está contento que puede amar. O hermanos, donde no hay amor ... ¿qué importa si uno conoce mucho, habla y enseña mucho, pero no ama? (Müller 1938:142).

La idea del amor sale a la superficie aún más fuerte en las epístolas de Jacob Hutter, donde el término "corazón" ocurre vez tras vez. Hutter muchas veces habla de, y a sus "queridos hijos", sus hermanos a "quien[es] llevo en mi corazón", y sucesivamente (Friedmann 1960:41-47). Pero esta actitud interna es mucho más que emocionalismo y muy diferente de un sentimentalismo pietista.[27] Como una ilustración citamos a Jeronymus Käls, el profesor anabautista de Tirol, martirizado en Viena en 1536. En su juicio legal él dijo esto a sus perseguidores:

Deseamos y buscamos sólo el bien para todo humano y no intentamos lastimar a nadie, ni al papa, ni monje, ni pastor, ni emperador, ni rey, en verdad a ninguna criatura. Nuestra consciencia está libre, pura y sin carga de que tengamos alguna mala intención o venganza en nuestros corazones. Por esto estamos listos a sufrir alegremente y con gran paciencia cualquier cosa que Dios permita que Uds. hagan con nosotros (Müller 1938:210).

Así habló un hombre ante una estaca, haciendo real su promesa bautismal que fuera una "aspiración[28] de una buena conciencia hacia Dios" (1 Pe. 3:21). Vez tras vez nos encontramos con este sentir en los juicios legales más horribles: no hay odio, solo amor y perdón.

"Es imposible", escribió el hermano filipita Hans Haffner alrededor de 1534 en su tratado destacado, *Von einem wahrhaften Ritter Christi*, "que los que verdaderamente tienen fe que les es dada por medio de Cristo que no amen a Dios como respuesta, incluso, no solo a Dios sino también a sus vecinos" (Friedmann 1931:93). Y Peter Walpot escribió en 1547: "El amor no busca lo suyo, así que efectivamente sólo busca tener comunión. Porque el amor es un lazo de perfección. Donde mora no obra algo parcial, sino una comunidad completa y entera" (Zieglschmid 1943:294).

El amor también es el tema preferido en la himnología anabautista tal como observó un estudiante reciente del asunto: "El amor es tratado más en la himnología anabautista que ninguna otra creencia particular" (Duerksen 1961:40). Michael Schneider canta desde el calabozo de Passau en 1535/1536 lo siguiente (traducción libre):

El humano que no sigue a Cristo,
Cristo no ha salvado con su sangre
Ni perdonado sus pecados ...[29]

Esto expresa una idea casi idéntica a la declaración de Ehrenpreis, que se citó anteriormente.

El amor, por lo tanto, es parte indispensable de la salvación. Para todos estos hermanos, la salvación no era posible sin la respuesta activa del humano al llamado de Cristo, que a su vez, resultaba en amor.[30] Hänsel Schmidt cantó en la prisión de Aachen en Alemania, mientras esperaba su ejecución (1558):

El amor se reconoce por medio de palabra, vida y hecho;
Porque el Espíritu de Dios mora en la persona
que se da completamente a Dios (Estrofa 12)

Queridos hermanos y hermanas – hijos de Dios, puros de corazón;
Esforcémonos continuamente hacia el amor.
(Estrofa 26; *Lieder* 1914:564-567)

El *Ausbund*, Himno 124, tratando con el *Nachfolge* verdadero, contiene estas líneas:

Pero sobre todo, aplica el amor,
Por medio del cual vencemos,
mientras estamos en el curso de esta vida;
Es la liga de perfección, el Amor es Dios mismo,
Permanece en la eternidad (Duerksen 1961:41).

En lo que se refiere a forma literaria, tal vez no es una gran poesía, pero sí es una expresión muy genuina del marco de referencia anabautista aun cuando estaban enfrentando una ejecución brutal en la hoguera.

Por supuesto, todos estos himnos no fueron compuestos con un tema teológico en mente, pero ellos reflejan verdaderamente el sentir visto a través de la historia anabautista. El humano no es solamente ni primordialmente un pecador que merece el castigo eterno si no fuera por la gracia no merecida que recibe por fe. Los anabautistas preferirían decir: Al recibir gracia el humano una nueva vida surge en su corazón y lo hace listo para ser un seguidor de Cristo, y como tal para ser uno que ama a su vecino y un hermano a su compañero creyente. Por este medio también conquista, a lo menos hasta cierto punto, el impulso pecaminoso en su alma. De esta forma la antropología asume un nuevo aspecto y contesta el problema de la existencia humana en forma afirmativa.

Notas

[1] Traducción al inglés en Williams (1957:114-135); incluye una buena introducción.

[2] En nuestros días, Nikolay Berdyaev, el destacado filósofo ruso, también expuso tal antropología tricótoma a través de sus obras numerosas.

[3] Hubmaier (1962:322). La oración alemana lee como sigue: *"Die Bildung [Bild] Gottes ist je noch nicht gar in uns ausgewischt"* [La imagen de Dios aún no ha sido completamente borrada en nosotros.].

[4] Hubmaier (1525:120): *"Das wir uns aber berühmen sollten, als mögen wir nach der Tauff nummer sünden, geschicht uns daran unrecht, denn wir wissend, dass wir vor und nach der [der Taufe] arme und elenede sünder seyend"* [Que se nos acuse de

jactarnos, como si pudiésemos después del bautismo ya no pecar, es injusto, porque sabemos que antes y después {del bautismo}, somos pobres y miserables pecadores.]. Este es probablemente el tratado más destacado de Hubmaier.

[5] Hubmaier (1525:387) en que se refiere al Salmo 119:7.

[6] Como Torsten Bergsten hizo claro en sus "Notes" para el *Das ander Büchlein von der Freiwilligkeit des Menschen*, en Hubmaier (1961:398s.). Véase también Hall (1961:149-170).

[7] Leonard Schiemer, bajo la influencia obvia de las enseñanzas de Hubmaier, desarrolló la doctrina de una gracia tripartita (1527). Véase más abajo.

[8] Véase el artículo excelente *"Love"* (Smucker 1957:III,404,405).

[9] El apóstol Pablo nunca sobre enfatizó la falta de esperanza del humano por causa de la caída de Adán, porque él conocía demasiado bien la posibilidad de una renovación del corazón.

[10] En relación al IV Libro de Esdras, véase ME, II, 283, bajo literatura.

[11] Véase Friedmann (1959:IV,686,687). Estos *Taufreden* (última parte del siglo XVI) en la actualidad sólo están disponibles en códices huteritas. Se está planeando su publicación en el tercer volumen del *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter*.

[12] Umble (1941:101). Aquí leemos que los amish aún están utilizando el libro de Tobit como un texto apropiado para sermones de boda.

[13] *"The external eating"* por *"der äussere Anbiss"*; "if it had not been accompanied by an inner acceptance at heart" por *"wenn die innerliche Annabme ausblieben wäre"* (Krebs 1951:114). Véase también Krebs y Rott (1959:105); y Hege (1908:34-37). La respuesta de Martín Bucer está en *Tauferakten, Elsass I,* 105ss. Fue Hans Hut quien primero utilizó el término *"verwilligen"* para la misma idea. Véase Müller 1938.

[14] Véase Friedmann (1956:II,448,449); Hillderbrand (1966:378,398), señaló el hecho de que *Gelassenheit* también es una idea central en los escritos de Carlstadt.

[15] Lo que Max Weber llamó "innerworldy asceticism" [ascetismo del mundo interior] aún se está practicando por los huteritas y los amish de hoy.

[16] Por esto el autor huterita quiso decir que cualquier vida pura y santa eventualmente provocaría persecución y sufrimiento, siendo que el mundo sencillamente no puede aceptar tal no conformismo.

[17] Los *Taufreden* aún se utilizan hoy entre los huteritas para sus candidatos al bautismo. Desde más o menos 1600 ellos han permanecido casi sin cambio. Los más tempranos que aún existen son de 1584 y 1599.

[18] La literatura sobre este tema es muy amplia. Aparte de la obra de Reinhold Niebuhr el trato más original es por Robert Payne (Londres), *Hubris, a Study of Pride* (1960). El ensayo de R. W. Emerson sobre "Self-Reliance" también corresponde a la misma categoría.

[19] Por ejemplo, como enseñó David Joris o los pietistas del siglo XVIII.

[20] Véase la introducción muy interesante al antiguo libro menonita suizo *Güldene Aepffel in Silbern Schalen* (1702), que lee como sigue: *"It is true that external peace makes the number of those who profess Christian faith to increase. But it is also true that at such time of ease for the flesh Satan insinuates to man all sorts of evil suggestion, and he is wont to approach the believer very subtly. So depraved is human nature that it cannot endure good days of ease. The soul then becomes corrupt as it becomes fond of the world. Therefore, to awaken people to a living faith which works by love, writings of our forefathers have been collected. May they lead the hearts of the readers to the obedience of the truth"* [Es verdad que la paz externa hace que crezca el número de los que profesan la fe cristiana. Pero también es verdad que en tales tiempos de comodidad para la carne Satanás le insinúa al humano todo tipo de sugerencia maligna, y tiende a acercarse al creyente muy sutilmente. Tan depravada es la naturaleza humana que no puede aguantar días buenos de comodidad. El alma entonces se corrompe al enamorarse del mundo. Así que, para despertar a la gente a una fe viva que obra por amor, se han colectado los escritos de nuestros antepasados. {Nuestro deseo} es que dirijan los corazones de los lectores a la obediencia de la verdad.] Véase Friedmann (1949:104,159).

[21] Williams (1983:232-234) en que se discute el *Von dem unverschämten Frevel* de Bullinger. Bullinger denuncia a los anabautistas (suizos) por su comportamiento antinomiano, y su tesis pronto llegó a ser una calumnia aceptada contra todos los no conformistas.

[22] El *Chronicle* huterita menciona, para el año 1576, un caso algo ridículo en que un hermano en Moravia afirmó que por medio de la fe él no sólo fue aliviado de la carga de su pecado actual sino también de toda inclinación posterior al pecado. Primero él fue amonestado por los ancianos a desistir de tales enseñanzas, y cuando esto no produjo un cambio de mente, fue finalmente excomulgado. Véase Zieglschmid (1943:478).

[23] *"Ei, spricht die Welt, es ist ohn Not / Dass ich mit Christo leide ..."* (*Lieder* 1954:34).

[24] Swartzentruber (1954:5ss. y 128ss.). El estudio completo es muy excelente y a leguas el más profundo sobre nuestro tema.

[25] En su *Visión anabautista* (1994 en español) Harold S. Bender llama este elemento de amor "ética de amor", un término griego que no cabe muy bien con esta situación cristiana existencial. El amor no es un elemento de la ética (comportamiento) sino de la constitución espiritual del humano.

[26] Véase Friedmann (1957:III,394,395). Este punto se tratará con más detalle en el capítulo sobre la eclesiología más adelante.

[27] Espero que se me permita añadir aquí una nota personal de alguna pertinencia. Fue esta observación de tensión emocional que hace mucho tiempo suscitó en mí la idea de estudiar la interrelación entre el anabautismo y el pietismo, que dio como resultado mi libro, *Mennonite Piety* (1949). Es verdad que ocasionalmente las epístolas huteritas asumen un sabor cuasi pietista por este énfais fuerte sobre el amor y el "corazón", pero un estudio más cercano revela diferencias básicas. El verdadero proto pietista del siglo XVI fue Caspar Schwenckeld y no Jacob Hutter o Branhuber.

[28] La versión de la Biblia en inglés utiliza la palabra "pacto" como también el alemán [Bund].

[29] *"Wer aber ihm nit folgen thut / Den hat auch nit erlöst sein Blut, / Sein Sünden auch nit vergeben ..."*. *Ausbund* (cualquier edición), Himno #82, estrofa 4.

[30] Wokan (1903) repetidamente observó este énfasis único sobre el amor.

C

Soteriología: Salvación – Justificación – Gracia

A la luz de la discusión anterior no debe sorprender que la "soteriología", tradicionalmente el núcleo mismo de toda teología, no es y no puede ser un tema principal en el pensamiento anabautista. La inquietud de "como escaparse de la condenación eterna", o en palabras de Lutero, "como encontrar a un Dios de gracia", ciertamente no era una inquietud principal de los anabautistas. Como se ha dicho, ellos no comenzaban con el conocimiento abrumador de ser pecadores perdidos sino mas bien comenzaban con la experiencia gloriosa de regeneración o renacimiento espiritual. Esto significa básicamente una experiencia positiva de la gracia de Dios que subsecuentemente dirige a una cadena muy diferente de perspicacias. Por supuesto, era algo inusual, esta experiencia que tanto abrumaba a los buscadores de tal forma que ellos espontáneamente se unían a la grey de discípulos anabautistas dondequiera que los encontraban.[1] A estos primeros anabautistas no les molestaban particularmente los sentimientos de culpa; ellos deseaban caminar en las pisadas del Maestro, "en amor y cruz", como los describió Sebastian Franck. Así que, la cuestión de la "salvación" naturalmente disminuía al trasfondo y solo se trataba de forma casual.

Una experiencia personal puede servir para dramatizar esta situación y hacer que el genio del anabautismo se sienta más real. Hace varios años, después de una conferencia en Dakota del Sur [EEUU], un grupo de ministros decidió visitar un Bruderhof Huterita cercano, el más antiguo de los Estados Unidos, y se me invitó a unirme al grupo. Nos recibieron cordialmente y se nos enseñó todo y entonces los ancianos estaban listos a discutir su manera de vivir. Una de las primeras preguntas que hicieron los ministros fue: "¿Qué enseñan Uds. en cuanto a la salvación?" Inmediatamente el hermano muy inteligente, quien muy probablemente no había anticipado esta pregunta, pausó un momento y entonces dijo en forma quieta, pero con gran seguridad: "Si vivimos en obediencia a los mandatos de Dios, estamos seguros de estar en la manos bondadosas de Dios; no nos preocupamos mas en cuanto a nuestra salvación. Mas bien, tratamos de caminar por la senda angosta en el temor del Señor. Luchamos contra el pecado y practicamos el amor fraternal. ¿Cómo puede faltar la redención?" Esta respuesta era tan sencilla como auténtica. Entonces fueron los ministros, entrenados en la teología tradicional, los que fueron sorprendidos y aun un poco escandalizados. Ellos no habían anticipado tal respuesta.

Uno puede juzgar precipitadamente que tales enseñanzas suenan a *Werkgerechtigkeit* (actos meritorios). Pero eso sería una muy mala interpretación de tal aseveración como la anterior, leal a una tradición antigua. Ya desde 1541 Pedro Riedemann, una de las grandes luces de huterianismo primitivo, vigorosamente negó este reproche en su gran *Rechenschaft* de la siguiente manera:

> Muchos dicen de nosotros que tratamos de ser buenos por nuestras propias obras. A esto decimos "No", porque sabemos que nuestra propia obra, en tanto que es nuestra obra, es nada sino pecado e injusticia; pero en la medida que es de Cristo y hecho por Cristo en nosotros, hasta ese punto es verdad (Riedemann 1950:36).

Peter Walpot, en su *Great Article Book* de 1577, escribió de manera similar, al discutir la historia del joven rico en Mateo 19: "Dar al pobre no se debiera entender como que el ser pobre salvaría al joven. Seguir a Cristo en sus palabras y mandato es lo que lo salva".[2] Esto generalmente expresa la idea que sostenían la mayoría de los anabautistas. Es el vivir en "obediencia como niño" sin ningún pensamiento de estar "trabajando" por la salvación o ganando méritos por las obras lo que querían decir los anabautistas de hace cuatro siglos, como también los hermanos huteritas en Dakota del Sur hoy.

Así que el tema de la soteriología en verdad no ocupa el centro del pensamiento anabautista sino que se hace pertinente primordialmente contra el trasfondo de la tensión entre el protestantismo normativo y el anabautismo. En sí era natural que la cuestión soteriológica suscitara frecuentemente en debates y juicios legales, y los hermanos tenían que clarificar su postura en cuanto a la salvación, justificación, y la expiación. Pero en principio los problemas soteriológicos están lo más lejano del tipo de cristianismo existencial que hemos afirmado que es el centro del anabautismo. En un sentido, entonces, aquí nos encontramos con la prueba decisiva de toda nuestra tesis en cuanto a la teología anabautista.

Dentro del tema general de soteriología, distinguimos tres temas específicos: (a) la idea de redención propiamente y como se alcanza; (b) la idea de justificación, o su posible alternativa; y (c) la idea de gracia dentro del entendimiento anabautista del encuentro divino-humano.

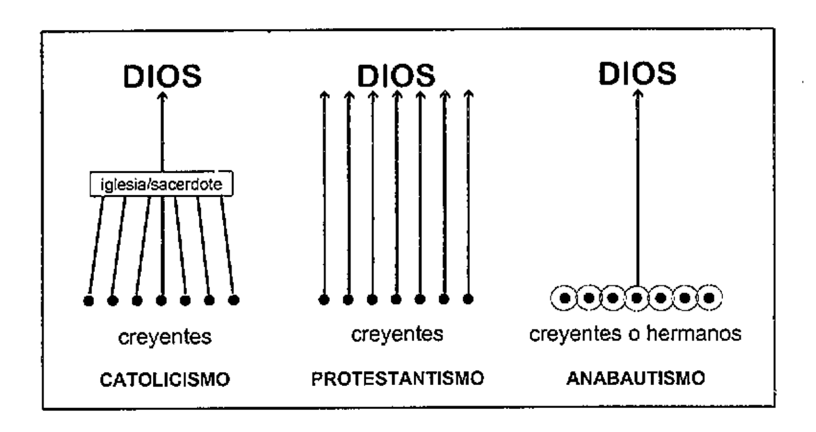
Concerniente a la redención y comó se alcanza

En un capítulo anterior señalamos como Andreas Ehrenpreis ligó la redención al amor que incluye el compartir en las necesidades tanto espirituales como temporales. Michael Schneider entendió la redención en relación al seguimiento a Cristo. Un obispo huterita anciano del Canadá me dijo hace algunos años: "Es solamente por medio de la vida comunitaria (*Gemeinschaft*) que la sangre de Cristo puede limpiar al pecador. Cristo no nos puede ayudar si no le seguimos hasta el final sin reservas".[3]

Estos son conceptos teológicos de peso, aunque poco ortodoxos, y dignos de más análisis. Una comparación esquemática de las ideas

católicas, protestantes y anabautistas sobre como acercarse a Dios para encontrar redención se debe presentar ahora: En el catolicismo se le ofrece al creyente un intermediario, la iglesia institucional con su reserva de gracia divina, y con sus sacerdotes ordenados que administran los sacramentos. En el protestantismo se deshace radicalmente de este intermediario. Cada individuo se encuentra en una relación directa y no mediada con su Dios, buscando y encontrando la redención por la fe en la medida que él puede tener tal fe redentora. En el anabautismo, finalmente, la respuesta es una combinación de una relación vertical con una horizontal. Aquí se acepta la tesis de que *el humano no puede llegar a Dios a no ser que lo haga junto con su hermano.* En otras palabras, el hermano, el vecino, constituyen un elemento esencial en la redención personal de uno. Para el discípulo no existe tal cosa como un cristiano aislado en su celda solitaria. Para él la hermandad no es meramente un adjunto ético a su pensamiento teológico cristiano sino una condición íntegra para cualquier restauración de la imagen de Dios en la humanidad (que al fin y al cabo es el sentido más profundo de la redención).

Una gráfica sencilla puede ilustrar la relación entre Dios y la humanidad para estas tres posiciones teológicas principales:



Esta visión anabautista de la manera que el humano llega a Dios parece ser un entendimiento aceptable de la enseñanza de los Evangelios y una justificación profunda de las alianzas de compañerismo fuerte entre las hermandades-iglesias anabautistas.

Siempre se ha dicho que la hermandad-iglesia (*Gemeinde*) tuvo una función central en el anabautismo. La razón de esto era aparentemente que el creyente solo puede aplicar el amor cristiano en acción en el *Gemeinde*. Solo aquí el creyente puede realizar sus convicciones de que no puede llegar a Dios en buena consciencia si no es con su hermano. Si tal compañerismo debiera llegar hasta el punto de la comunidad de bienes (como con los huteritas) o solo al punto de ayuda a los hermanos necesitados fue algo sobre lo cual nunca hubo acuerdo total, aunque en lo ideal se reconocía la comunidad completa de bienes como una meta deseable por muchos de los primeros anabautistas. El compañerismo

íntimo, la preocupación por los hermanos y sus necesidades, estaba presente en todo lado, en contraste marcado con las iglesias estatales establecidas, tanto católica como protestante. En verdad, los *Gemeinde* siempre tuvieron algunas características que fueron entendidas por los hermanos como un "anticipo del reino de Dios", tal como el vivir juntos en paz y exhortación mutua, o el compartir de cosas tanto espirituales como materiales.

Se debe admitir, sin embargo, que en los primeros años, que ciertamente fue el período más inspirado del anabautismo, *Gemeinden* casi no existieron, a lo menos no en alguna forma organizada, por causa de la persecución violenta. Solo en Moravia se pudieron desarrollar tales hermandades eclesiales, con su interpretación teológica correspondiente. En todo otro lado encontramos pequeños grupos dispersos que tal vez se reunían de vez en cuando, y eso de noche, en las cañadas del bosque o en chozas o molinos remotos para celebrar una Cena del Señor sencilla en forma de un ágape. Así que, la cuestión de redención y salvación (los dos términos algo intercambiables) tenían que contestarse independientemente de la existencia de un cuerpo de iglesia concreto. Por eso es apropiado que comencemos nuestra discusión con el estudio del entendimiento anabautista primitivo de la cuestión de la salvación sin tomar en cuenta cualquier organización eclesial.

El documento "anabautista" más primitivo en existencia es la epístola de Conrad Grebel a Tomás Müntzer, con fecha del 5 de septiembre de 1524, varios meses antes de que ocurriera el primer bautismo de adultos en enero 1525, y antes de que se formara cualquier iglesia. Grebel le escribe a Müntzer:

> La fe debe tener frutos, de otra manera es una fe falsa o hipócrita. Si una se separa del pecado, uno puede estar seguro de la salvación. El bautismo significa que el humano está muerto, o debiera estar muerto, al pecado y está *caminando en novedad de vida* y espíritu. Tal persona ciertamente será salvo si, según esta idea, por el bautismo interior vive su fe (Williams 1957:80 y Bender 1950:179,206).

En otras palabras, la salvación no es sencillamente la certidumbre de estar a salvo de la condenación (que es solamente una idea tranquilizadora de sentimiento), sino un "andar en novedad de vida"; o en otra formulación "la transformación a una nueva criatura en quien Cristo está siendo formado cada vez más" (Bender 1962:201).

Algunas de las afirmaciones más profundas en relación a la salvación vienen del período más temprano del anabautismo, un tiempo en que aún no estaba completamente separado de un tipo de espiritualismo bíblico. Uno de los tratados (no publicados) de Hans Schlaffer (martirizado en 1528) contiene la confesión reveladora: "Y aunque Cristo hubiera muerto cien veces no sería de valor para mí si no se predica también al Cristo espiritual" (Wiswedel 1930:II,197). Y sigue: "El que entra al infierno con Cristo y *en* Cristo, también será dirigido fuera del infierno de nuevo *con* Cristo".[4] Generalmente hablando Schlaffer enseña, en buena forma paulina, "ser crucificado con Cristo, ser sepultado con él y ser resucitado con él" (Ro. 6:3-5; Col. 2:12). Pero él formuló su perspicacia más

profunda en la doctrina de *Tiefe Christi* [bajeza de Cristo], una doctrina similar a la idea de *kenosis* en Filipenses 2:7, la idea de la humillación completa de Cristo mismo.[5] (*"Man muss durch diese Tiefe hindurchgehen, wenn man durch Christus erlöst werden will"*; Müller 1938:36). Esta "profundidad", dice, es "la bajeza y resignación al cual todos son dirigidos, y esto se llama infierno. Esta profundidad es la señal de Jonás (Mateo 12:39). A esta profundidad tienen que entrar todos los que desean ser salvos en Cristo". Pilgram Marpeck expuso casi la misma idea, por ejemplo, en su carta del 1 de febrero de 1547, a los hermanos en Grisones, Appenzell, y Alsacia titulado *"Von der Tiefe Christi"*.[6]

La Satisfacción de Cristo. Otros dos problemas relacionados merecen nuestra atención: la doctrina de la "satisfacción de Cristo", de nuevo fuertemente ideológico, por lo tanto marginal al pensamiento anabautista; y la idea del sufrimiento como una manera de redención – en otras palabras la alternativa entre el salvador "amargo" y el "dulce", originando primero con Tomás Müntzer pero con fuerte apelación también a los anabautistas enfocados en el martirio.

En cuanto a la idea de "satisfacción" (*Genugtuung*) de Cristo por nuestros pecados, Williams sugiere que la idea de "rescatar" al humano por medio de la cruz fue definitivamente dejada a un lado por los anabautistas a favor de un compartir más activo en el proceso espiritual de redención (1983:929,930). Entre toda la literatura de tratados anabautistas nos encontramos sólo un tratado: *Concerning the Satisfaction of Christ* (Wenger 1946:247-254), anónimo a la verdad (pero posiblemente escrito por Sattler) y de una fecha algo temprana (antes de 1530). Estrictamente hablando, este tratado típicamente no trata verdaderamente el tema de "expiación" o la satisfacción de Cristo. Trata más bien con la pregunta más existencial. *¿A quién se pueden aplicar las bendiciones de la expiación?* ¿Quién tiene el derecho de afirmar que Cristo "murió por él", y qué significa para el creyente que Cristo, según Pablo, es la "reconciliación del mundo"? A esto el autor desconocido da la respuesta de que la "satisfacción" es eficaz solo para los que, por la fe, viven la vida cristiana (significando abnegación, buenas obras, y cargar la cruz), y que se exponen al sufrimiento en el mundo. En breve, la fe que puede esperar la salvación por la expiación debe ser una fe ensayada o probada. Un pasaje lo dice claramente: "Pablo no quiere decir que un humano puede ser salvo sin las obras de fe". Una página más tarde el autor dice muy claramente:

> El que no [guarda los mandamientos] y aun se jacta de Cristo como su reconciliación es un mentiroso, ya que nunca ha conocido a Cristo ... ¿Cómo entonces hizo Cristo satisfacción ("hacer suficiente") por nuestros pecados? Respuesta: [él hizo suficiente] no sólo por los nuestros, sino también por los pecados de todo el mundo .. en la medida que crean en él y le sigan según las demandas de la fe .. *El arrepentimiento no es aparte de las obras, ni aparte del amor* .. Solo tal fe ungida ... se cuenta como justicia[7] (Wenger 1946:250-252).

Afortunadamente se puede demostrar que tales enseñanzas no son especulaciones aisladas. Mas o menos al mismo tiempo que se escribió

este tratado, el anabautista de Palatina Jakob Kautz defendió casi las mismas ideas, probablemente independientemente del tratado citado anteriormente. Como se mencionó en el capítulo anterior, Kautz retó al clero protestante de la ciudad de Worms con sus "Siete Tesis" el 13 de junio de 1527. La Tesis Número Seis dice lo siguiente:

> Jesucristo de Nazaret no sufrió por nosotros y no dio la satisfacción [por nuestros pecados] en ninguna otra manera sino esta: que tenemos que estar firmes en sus pisadas y tenemos que caminar en el camino que él abrió por nosotros primero, y que obedecemos los mandatos del Padre y el Hijo, cada uno conforme a su medida. El que habla diferente de Cristo hace un ídolo de Cristo.[8]

Por supuesto, el clero luterano, tenía poca simpatía por este tipo de enseñanza; para ellos era pura herejía. Poco tiempo más tarde Martín Bucer de Estrasburgo contestó detalladamente esta tesis y desafortunadamente actuó con muy poca caridad hacia Kautz cuando este último, enfermo y quebrantado, pidió asilo. No sabemos cuantos anabautistas compartieron la teología de Kautz, pero que era "teología anabautista primitiva" ortodoxa se puede aducir fácilmente también de otro caso. Un hermano de Turingia testificó en su juicio legal en 1537: "La muerte de Cristo no tiene validez para cualquier persona que no imita a Cristo en pureza de vida" (Wappler 1910:197).

Ambrosio Spittelmaier expresó la misma idea en su Confesión de Fe (1527); en verdad, cuantos mas fuentes llegan a conocerse a la erudición, cuanto más descubrimos la gran similitud de la mayoría de enunciados anabautistas, sean suizos, del sur de Alemania o huteritas. "Sin la cruz [mi sufrimiento], Dios no me puede salvar a pesar de todo su poder", dijo Leonhard Schiemer en su celda en la cárcel de Rattenberg, Tirol, en 1527/28.[9] Es su única justificación para estar en la cárcel y enfrentando la muerte, expresando la profunda creencia anabautista en la cualidad redentora de la cruz. No el evento aislado del Calvario solamente, sino la cruz que cada creyente confronta cuando vive consistentemente una vida de discipulado que trabaja hacia la salvación. El camino de la cruz, sin embargo, también ha "abierto para nosotros el reino de los cielos del cual habíamos caído por causa de Adán".[10]

El Cristo amargo contra el Cristo dulce. Esto nos trae al último tema de esta sección, la antítesis escondido del "Cristo Amargo" con el "Cristo Dulce" o como podríamos decir en idioma contemporáneo: la antítesis de la gracia costosa y la gracia barata (Bonhoeffer). Johann Loserth lo llamó simbólicamente "la corona de espinas" contra "el halo de gloria" (Loserth 1929:34). Tiene una relación profunda con el asunto aquí tratado. El *Vom gedichteten Glauben* (1524) de Tomás Müntzer puede ser considerado la mejor representación de esta idea: "El que rehusa al Cristo amargo comerá su muerte con miel... Porque el que no muere con Cristo no puede resucitar con él tampoco" (Brandt 1933:129). Al querer ser como Cristo el humano no puede evitar encontrarse con su cruz diariamente. Por supuesto que esta enseñanza peculiarmente müntzerita, la "teología de la cruz", no es precisamente lo mismo que la "teología del martirio" entre los anabautistas que estaban pensando primordialmente en términos de

la "iglesia sufriente" en totalidad. Sin embargo, la antítesis, el Cristo "amargo" contra el "dulce", también cabe muy bien como una descripción de la filosofía de vida anabautista. "El mundo acepta a Cristo como una regalo", escribió el anabautista Han Haffner en 1534, "pero no lo conoce como un Cristo sufriente (*leidenderweise*)".[11] El conflicto de Marpeck con Schwenckfeld parece haber tenido su raíz exactamente en este punto; porque Schwenckfeld era el campeón apasionado del "Cristo glorificado" mientras Marpeck enseñaba al Redentor crucificado.

Hans Hut aun hizo universal esta idea. Probablemente prestando de Müntzer, él expuso la idea del "evangelio de todas las criaturas", o sea, que en toda la creación de Dios, nada se puede alcanzar a no ser por el sufrimiento: *"Porque el humano no puede encontrar redención excepto por medio de la cruz y el sufrimiento"*.[12]

Una palabra de advertencia: no hay nada mecánico o automático en esta afirmación de que la salvación presupone discipulado y muchas veces aun martirio. Es el secreto mismo de la vida espiritual (revelado en la experiencia del nuevo nacimiento) que en este tipo de vida prevalecen diferentes tipos de leyes que los de la vida natural. Solo en este nuevo nivel existencial puede crecer la perspicacia de que la redención consiste en un cambio completo de los valores convencionales, ofreciendo una vista desde la montaña donde cambia la perspectiva y donde las fuerzas de amor llegan a ser tan naturales como las fuerzas de presunción y competencia en el nivel más bajo. Que existe poco espacio para una teología explícita en el sentido escolástico de la palabra casi no requiere más demostración.

Concerniente la Justificación o su Substituto

"Justificación [del pecador] por la fe" ha llegado a ser la piedra angular de la teología protestante en general, aunque en las epístolas de Pablo no aparece tan manifiesto como, por ejemplo, en el pensamiento de Lutero, quien aun añadió la pequeña palabra "por la fe *solamente*" para hacer el énfasis mas fuerte aún. Así que llegó a ser la doctrina protestante central, mientras su complemento "santificación" del fiel en su vida diaria se descuidó. Los anabautistas no utilizan el término *Rechtfertigung*, porque para ellos el marco de pensamiento luterano les era completamente ajeno. Esta falta de referencia se ha notado muchas veces por estudiosos de la Reforma Radical,[13] y ellos fueron rápidos en descubrir que uno tiene que distinguir entre *Gerechterklärung* (pronunciar justo) y *Gerechtmachung* (hacer justo o correcto). El anterior es "forense" en naturaleza, como cuando un juez en la corte absuelve a una persona, no importando si es culpable o no; lo hace por gracia, o por causa de la intercesión de algún padrino poderoso. El otro es un cambio en la naturaleza o cualidad de la persona que era primero, pero ya no es – a lo menos con intención – un pecador.

Esta distinción se aplica no solo a la teología de los anabautistas; aun luteranos francos como Dietrich Bonhoeffer estarían de acuerdo con ella. En su clásico *The Cost of Discipleship* Bonhoeffer llega a una clarificación

significativa en este sentido. Lo que él llama "gracia barata" enseñaría "justificación *en el pecado*", o sea, absolución, aun cuando la persona en verdad sigue como un pecador no regenerado. El consejo de Lutero a Melanchton ya citado anteriormente, *pecca fortiter* ("peca con audacia... pero cree y regocíjate en Cristo aún más audazmente"; Lutero 1930:428, 383), daría un argumento en esta dirección (aun cuando Bonhoeffer defiende a Lutero en este asunto) (1959:45-60). Lo que Bonhoeffer llama "gracia costosa" enseñaría la "justificación [que saca] *fuera del pecado*" o "del pecado", que en verdad significa tal cambio espiritual en el humano que ya no quiere pecar, efectivamente, que quiere resistir y vencer el pecado de aquí en adelante.[14]

Para los anabautistas, de estos dos términos solo aquel que tiene como significado *Gerechtmachung* es aceptable. Sin embargo, mas frecuentemente encontramos en los textos anabautistas el término *Fromm-Machung*[15] [ser hecho aceptable ante Dios], el traer al humano a una relación correcta o propia con Dios que lo hace un seguidor genuino de Cristo.[16] Tal interpretación de la justificación puede ser llamada existencial en vez de teológica; no significa sencillamente una absolución en una corte sino un cambio real en la naturaleza de la persona.[17]

El primero en utilizar el término *Fromm-Machung* aparentemente fue Baltazar Hubmaier. En su tratado *Von der christlichen Taufe der Gläubigen*, el "Taufbüchlein" de 1525, el último capítulo es titulado *"Von der ordnng einer chirstlichen fromb-machung"* (1962:157-162), donde dice que Cristo es "nuestro médico quien vino al mundo para hacer rectos y temerosos de Dios (*fromb*) [santos, aceptables ante Dios] a los pecadores"; unas cuantas líneas más tarde él habla de *Gesund-Machung* (hacer saludable). Y de nuevo una página más tarde leemos que el Espíritu de Dios obra en los creyentes y los hace "*fromb* [aceptables ante Dios], *gerecht* [rectos] *und geystlich* [espirituales]". En su *Christliche Lehrtafel* (1526) él escribe la admisión extraordinaria: "Y aunque la fe solamente hace a uno temeroso de Dios (*fromb*) [santo], esto solamente no salva al humano" (1962:316). Hubmaier aquí añade peso a los puntos hechos en el capítulo anterior.

Un año más tarde Hans Hut, en su *Vom Geheimnis der Taufe* (1527), escribió mucho acerca de la respuesta del humano al llamado de Dios, entendiendo esta respuesta como aceptación (*Verwilligung*) del pacto divino, o aun tal vez como una promesa a la obediencia a Cristo. "Ninguna criatura", escribe, "se puede justificar a sí mismo en lo que se refiere a la salvación. Pero si el humano ha de ser justificado por Dios se debe preparar para que Dios pueda completar su obra en él ... Por eso el agua de tribulación[18] es la esencia correcta del bautismo por medio del cual el humano puede llegar a perderse en la muerte de Cristo" (Müller 1938:20,21). *Gerechtmachung* consecuentemente significa "participación en el sufrimiento de Cristo", que obviamente es muy diferente al significado forense tradicional de "justificación por la fe solamente".

Siendo que Hut era en verdad un apóstol del anabautismo del sur de Alemania, sus enseñanzas merecen nuestra mayor atención, justificando más citas y referencias: "El humano" dice (1938:23), "es justificado y limpiado sólo bajo la cruz", que para Hut es sencillamente otro término

(cruz) para una fe "ensayada o probada". Por consiguiente, "el mundo entero teme la rectitud como el diablo y gustosamente la pagaría con una fe espúrea" (*erdichteter Glauben*, un término prestado de Tomás Müntzer). Obviamente los términos rectitud y justificación aquí asumen un nuevo significado y no son en verdad pertinentes a un análisis teológico (Klassen 1959:288,292).

El siguiente testigo, uno muy digno de confianza, es Peter Riedemann, que en su *Rechenschaft* de (1541), en el capítulo "Creemos en Jesucristo" (1950:35), primero critica a los luteranos que dicen que Cristo es su rectitud y bondad [o santidad] (*frombkeit*) pero continúan viviendo en abominación.[19] Y entonces él escribe: "Pero nosotros confesamos que Cristo es nuestra rectitud y bondad [o santidad] (Jn. 15:1-10) porque él mismo obra en nosotros la rectitud y bondad [o santidad] por medio de lo cual llegamos a ser amados de Dios ... Porque no tenemos bondad aparte de la que él solamente obra en nosotros (Fil. 3:8-14)". En su capítulo, "El humano es injertado en Cristo", leemos en forma muy sucinta: "Además enseñamos que Cristo vino al mundo *para bendecir a los pecadores*" (traducción libre de 1 Ti. 1:15).

Una clarificación final se puede derivar de una fuente nueva no utilizada hasta ahora, la epístola de Leupold Scharnschlager a los hermanos en Alsacia, "Concerniente a la Verdadera Fe y Salvación en Cristo", escrita entre 1545 y 1550:[20] "Les enseño la justicia de Dios (*Gerechtigkeit vor Gott*) que viene por medio de la fe en Jesucristo a todos y sobre todos los que verdaderamente creen. Y somos hechos *fromm* (temerosos de Dios o rectos) sin ningún mérito nuestro, solo por su gracia por la salvación de Cristo". Luego cita Romanos 5:1 y comenta:

> Aquí lo encuentra perfectamente claro que como la vida eterna también el temor de Dios (*Frommigkeit*) y la rectitud vienen al humano por la fe solamente. Por esta razón los que hacen la obra externa deben vigilar que tal fe (que no es obra del humano sino un regalo de Dios) sea edificada y bien plantada.

El cambio de tono aquí, cuando comparado con los testimoniales de veinte años antes, es marcado – ninguna referencia a la cruz y el martirio; y una convergencia más grande hacia la teología luterana. La hermandad de Marpeck, a la cual pertenecía Scharnschlager, estaba algo apartada de un Grebel, Hut, Schiemer, o Hutter. Harold S. Bender no estaba equivocado cuando afirmó que teológicamente el círculo de Marpeck estaba a la mitad entre los Hermanos Suizos y los luteranos (1964:262).

Hans Georg Fischer, un ministro luterano en Viena, escribió un ensayo interesante sobre *"Lutheranism and the Vindication of the Anabaptist Way"* [Luteranismo y la vindicación del camino anabautista] (1954:27.38). En éste lamenta, entre otros puntos, que el luteranismo con su sobre énfasis en la justificación completamente descuida un énfasis en su complemento, santificación, aun cuando la justificación sin la santificación es en verdad una doctrina incompleta. "Lo que importa en este punto", dice (1954:37), "es el entendimiento de que el principio *sola gratia* no se debe limitar a la idea de la justificación del *humano como pecador*. También se aplica a la idea de la santificación del humano como *seguidor de Cristo*". Y algo más tarde lo hace aún más definitivo: "Cristo obra en una forma doble: como el Cristo *por* nosotros él hace disponible la justificación al humano. Y como el Cristo *en* nosotros él dirige al humano a la santificación". La santificación, por lo tanto, es el complemento esencial a la justificación. Los pietistas dos siglos después de tanto Lutero como los anabautistas, yéndose al otro extremo, hicieron de la santificación su interés exclusivo, y desarrollaron una verdadera táctica para llegar a tal realización. Aunque parezca extraño, sin embargo, el término *Heiligung* [santificación] casi nunca aparece en los escritos anabautistas, aunque se da a entender en los términos tales como *Fromm-Machung*, siguiendo a Cristo, obediencia, y expresiones similares. El compromiso completo al discipulado y la idea relacionada de ser purificados por el sufrimiento es en verdad un elemento en el pensamiento anabautista. Este ministro luterano ha hecho una contribución valiosa al llamar la atención de los estudiantes del anabautismo a este complemento importante, intrínseco al pensamiento teológico anabautista.

CONCERNIENTE A LA GRACIA DENTRO DEL ENTENDIMIENTO ANABAUTISTA DEL ENCUENTRO DIVINO-HUMANO

Aunque gracia es un término bíblico básico utilizado a través de las Escrituras y muy conocido a los anabautistas, ni el *Mennonite Encyclopedia* ni el *Mennonitisches Lexikon* tiene un artículo sobre el mismo. Hasta hace poco prácticamente nadie ha prestado atención a la idea de gracia en el pensamiento anabautista. ¿Cómo se puede explicar esto? Una razón puede ser la perspectiva sobre enfatizada de la gracia en el protestantismo, entendida como la fuerza maravillosa que sola redime al pecador a pesar de todas sus faltas. Por esto podría suscitar el sentir de que los anabautistas (cuya visión básica estaba fuertemente orientada hacia la respuesta activa del humano al llamado de Dios) sencillamente no le dieron más atención teológica al papel de la gracia en el arreglo divino de la salvación humana. El énfasis era diferente. Y Hans G. Fischer tuvo razón al decir que con los anabautistas *"el camino del discipulado tiene preferencia sobre la preocupación por la salvación"* (Bender 1954:33). Una perspectiva forense de la gracia en que el pecador es perdonado y justificado sin merecerlo, es simplemente inaceptable a la fe existencial de los anabautistas. Pero de ninguna manera implica que por tal razón la idea bíblica de gracia no tiene lugar en la perspectiva de un cristiano comprometido.

Afortunadamente, en años recientes varios eruditos han enfocado su atención en esta dirección y así han ayudado hacia un mejor entendimiento de la mentalidad anabautista.[21] La gracia es un término que rara vez se encuentra en los cuatro Evangelios,[22] aunque ocurre en todos los libros posteriores del Nuevo Testamento. Esa puede ser una razón por la que los anabautistas, que preferían leer los Evangelios, estaban menos interesados en esta idea de lo que uno hubiera esperado. Oosterbaan analiza genialmente el significado del término tal como lo utilizan diferentes grupos cristianos. En el catolicismo, él dice que la gracia es una fuerza objetiva, más correctamente una substancia (la iglesia siendo

la reserva de la gracia), que se distribuye por medio de los sacramentos. En el protestantismo gracia significa sencillamente un "favor", como la gracia de un soberano. Significa el perdón de pecados o "la misericordia que es prometida por causa de Cristo". Como tal pertenece en la teología soteriológica: es el favor bien dispuesto de Dios hacia el pecador comprensivo. Es "gracia justificadora" (Oosterbaan 1962:77,78).

En cuanto a los anabautistas, Oosterbaan observa que siempre ha habido mucho mal entendido en las iglesias de la reforma en cuanto a la teología anabautista. Estas iglesias tomaron una actitud defensiva y estaban determinados a descubrir la herejía en sus adversarios. Mientras el Concilio de Trento (1545-63) fue una negación "abstracta" de la Reforma, por otro lado, el movimiento anabautista se puede llamar una negación "concreta" que buscaba corregir ciertos extremos y sobre todo lo que no fuera bíblico, de esta forma completando la Reforma en sí. Gracia *no es un término soteriológico* para los anabautistas (según Oosterbaan) señalando el favor y disposición de Dios a perdonar. Más bien significa el amor creador que es la misma esencia del Dios Todopoderoso. Entonces, para los menonitas holandeses la gracia de Dios no comienza como la reconciliación y el perdón de pecados, sino en la creación. "La raza humana es creada por Jesucristo por gracia". Siendo que *la gracia es previa al pecado*, también es concedida a los infantes antes de la edad de discernimiento. Esta perspectiva de gracia como el término para el amor libre y soberano de Dios es, según Oosterbaan, el fundamento interno para las perspectivas típicamente anabautistas de la fe. Es, por ejemplo, reflejado en el verdadero arrepentimiento y la vida nueva. En este sentido el autor afirma que la teología anabautista (a lo menos entre los menonitas holandeses) tiene claramente el carácter de una "teología de gracia" (Oosterbaan 1962:77,78).

Como una crítica podemos preguntarnos si tal teología tal vez no pudiera mejor ser llamada una "teología de amor creativo". El acercamiento de Oosterbaan es también algo diferente al nuestro en que el aspecto existencial y de experiencia, comenzando con el nuevo nacimiento, no era esencial en su análisis.

El estudio de Alvin Beachy de igual manera comienza desde un acercamiento diferente tanto de Oosterbaan como el nuestro. Beachy distingue entre una "perspectiva forense de la gracia" (correspondiente a la idea de una justificación forense) y un "entendimiento ontológico" de ella, o sea, su entendimiento como un acto de Dios que resulta en un "cambio ontológico" en el creyente.[23] El humano renacido se conoce a sí mismo como un "hijo de gracia", un punto que da en el blanco de la inquietud central de nuestra discusión. Baltasar Hubmaier, en su tratado fundamental *Von der Freiheit des Willens* (1527), distingue entre dos tipos de gracia: la libertad de Adán antes de la caída (en verdad desconocida por nosotros), y una nueva gracia que restauró al humano a la salud. El "alma" restaurada junto con el "espíritu" no caído del humano constituye el humano nuevo que puede o no valerse de la gracia salvadora de Cristo. Desafortunadamente, Hubmaier no desarrolla estas ideas en cuanto a la gracia, y así que una "teología de gracia" incipiente entre los anabautistas del sur de Alemania nunca fue completamente elaborada.

Una teología de gracia muy original se encuentra en los escritos comprensivos de Pilgram Marpeck (f. 1556), que también fueron estudiados por Alvin Beachy. La gracia, según Marpeck, es el acto por medio del cual Dios renueva la imagen divina en el humano y de esta forma hace al creyente un partícipe en la naturaleza divina. La gracia produce una restauración de la naturaleza original del humano, renovando sus facultades y virtudes perdidas. Porque el humano ha sido dotado por su Creador con "gracia original" (*Erbgnade*),[24] una idea evocadora del "espíritu no corrupto" de Hubmaier, permitiendo al humano experimentar la regeneración, después de lo cual toda la vida llega a ser un "caminar en gracia".[25] Beachy solo repite lo que sus fuentes están diciendo que el humano renace *por* gracia, y no *de* gracia. Subsecuentemente puede "participar en la naturaleza divina".

Todo esto es sin, duda alguna, una representación correcta del pensamiento anabautista. Pero uno no puede evitar sentir que el término "gracia" se ha usado aquí en un sentido algo amplio, tal como "amor creativo" (Menno Simons), "espíritu" (Hubmaier), "luz" (Hans Denck) particularmente en su tratado *Von der Ordnung Gottes*, 1527),[26] "presencia divina" (la experiencia de conversión), y términos similares, pero prácticamente nunca como "favor" o "misericordia", tal como era el uso semántico dentro de la teología protestante oficial. Uno fácilmente estaría de acuerdo con Walther Köhler de que el concepto de gracia tal como lo sostenían Hubmaier y sus seguidores está en oposición directa con la doctrina de Lutero de "justificación por gracia por medio de la fe solamente" (1951:351; lo que Beachy llama la interpretación "forense"). Esta última perspectiva estaba completamente fuera de la mentalidad anabautista. En verdad, ellos nunca leyeron las referencias de Pablo a ella por medio de los ojos de Agustín, y utilizaron las categorías bíblicas en un contexto completamente diferente. Así que, la afirmación de Oosterbaan de que lo suyo era una "teología de gracia" podría ser algo confuso, sin definir nuevamente el término en una forma consciente y radical.

¿Debiéramos entonces descartar el tema? De ninguna manera. Pero debemos tener en mente que en la perspectiva existencial del cristianismo la gracia es algo diferente que la gracia en la perspectiva teológica agustiniana. Por esta razón yo sugiero utilizar el término griego *charisma*, en vez de los términos castellanos o alemanes, gracia o *Gnade*. Charisma es un dote: en el alemán se podría llamar *Begnadung* [ser "graciado"]. Conrado Grebel, Miguel Sattler, Juan Hut, Jacobo Hutter, y muchos otros líderes de los primeros años eran sin duda en este sentido "líderes carismáticos", hombres dotados con el regalo interno de visión espiritual que les capacitaba para funcionar en su nuevo principio y en su liderazgo apostólico y aun profético. Ellos sabían que eran llamados, y no tenían ninguna duda sobre la justificación bíblica de la nueva senda a enfrentar a pesar de toda oposición. Esta es una situación existencial en vez de ontológica (con Beachy). Estos líderes pasaron por la experiencia de conversión (Augsburger 1962:243 ss.) y *metanoia* (Juan 3:3). Ahora todo depende de como uno interpretaría esta experiencia extraordinaria. Uno la podría llamar "Dios moró en mí", o "la luz de Dios brilló en mí",

o "la palabra interna me habló".[27] Uno podría, sin embargo, también decir que la gracia de Dios forjó este cambio bendito. De esta forma el nuevo nacimiento se podría ver como el resultado de una gracia especial de Dios, la restauración de nuestras "facultades perdidas", citando a Hubmaier. En cuanto a lo demás, todos los elementos forenses en la teología se pueden obviar como no pertinentes a esta visión.

Cornelius J. Dyck escribió correctamente en su ensayo magnífico, *"Sinners and Saints"* (1962:94), que cada persona confronta en su propia vida toda la gloria y la tragedia potencial del primer Adán. Esta idea no era desconocida a los anabautistas dinámicos. En un entendimiento de la vida humana en que el pecado original ha perdido su significado existencial (o sea, como una experiencia de desesperación, ansiedad y *Anfechtung*), gracia es un "favor" o "misericordia" del Dios que de otra forma queda escondido (el *Deus Absconditus* de Lutero) ya no es pertinente. Sencillamente no se experimenta de esta forma.[28]

La gracia en el contexto presente es tanto una experiencia iluminadora única, como también, su "explicación teológica" o causa. En tanto que las fuentes anabautistas en el área introspectiva casi no existen, tres testimonios no anabautistas pueden servir como ilustraciones de lo que se quiere decir por tales experiencias. Las primeras dos vienen de fuentes cuáqueras de la última parte del siglo diecisiete y son algo compatibles con las experiencias anabautistas: "Yo recuerdo que en una edad temprana yo experimenté *la operación de la gracia divina*, condenándome por el mal e incitándome a la bondad"; y el segundo testigo: "siendo inspirado por un *principio divino* yo sentí el poder de ello abrumando mi corazón". Mas adelante la misma persona escribe: "Fui sensible a la impresión tendiente del *amor Divino*".[29]

Vale la pena hacer notar que la descripción de esta experiencia utiliza tres términos diferentes: gracia, principio divino y amor divino; los tres, por supuesto, sinónimos. No se dedujo ninguna teología de tal experiencia.

El tercer testigo es el existencialista católico francés contemporáneo Gabriel Marcel, quien escribe en su autobiografía casi al estilo de Blaise Pascal: "Ya no tengo dudas. Esta mañana la felicidad es maravillosa. Por la primera vez yo he experimentado claramente la gracia... En verdad experimentamos la presencia de Dios" (s.f.:15,22). Unas páginas más tarde Marcel llama esta experiencia "Verdad" y luego "Espíritu Santo". Aquí de nuevo nos encontramos con la misma variedad de expresiones para lo inefable. No se intenta una "explicación" real y no se funda ninguna teología sobre estas experiencias. Los cuáqueros hablan generalmente de "luz interior", y Gabriel Marcel hecho existencialista religioso. Los anabautistas, no dados a este tipo de introspección y auto descripción, estuvieron satisfechos con confesar, "aunque no somos perfectos no tenemos dudas en cuanto a la gracia de Dios".[30]

En el cuerpo entero de escritos anabautistas, sólo un tratado trata predominantemente de la gracia, el *Von dreierlei Gnade* profundo de Leonardo Schiemer, probablemente escrito en la prisión de Rattenberg en 1527.[31] Uno tiene que admitir, sin embargo, que este tratado notable, escrito a la hermandad sin liderazgo de esa ciudad minera de Tirol como un epístola instruyéndoles sobre cuestiones espirituales, es tan poco

centrado alrededor de la idea teológica de gracia como fue el tratado *"Concerning the Satisfaction of Christ"* [Concerniente a la satisfacción de Cristo], mencionado en el capítulo anterior, tratando de la satisfacción. Los escritos anabautistas nunca fueron estructurados en forma erudita o de alguna forma discursiva pero siempre de una naturaleza confesional o testimonial. Por eso no es muy fácil condensar las perspicacias de Schiemer sobre la gracia en unas pocas proposiciones. El escritor obviamente fue influido por la antropología tricotómica de Hubmaier (cuerpo, alma, espíritu) que ahora parafraseó en su manera original, aplicándola a la idea de gracia.

Hay tres tipos de seres humanos, Schiemer le dice a sus lectores, estos son el humano carnal, el humano letárgico o inerte, y el humano espiritual o alerta, en verdad una distinción astuta. En su epístola él quiere hablar solo de este tercer tipo de humano, asumiendo que la congregación anabautista de Rattenberg estaba compuesta mayormente de tales. Y aquí entra la "primera gracia": Tan pronto tal persona experimenta "la luz del espíritu"[32] trata de resistir pero no puede con sus propios recursos. La "segunda gracia" es un paso más adelante en el peregrinaje espiritual. En cierto momento lo llama justicia, en alusión a la cuarta bienaventuranza, "bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia". Y este es precisamente el contenido de la segunda gracia, esta habilidad de tener "hambre y sed de justicia". La gracia verdadera, sin embargo, en este peregrinaje es reconocido en una manera típicamente anabautista como la cruz: "Porque un cristiano no crucificado es como mineral no probado o como una casa donde los árboles aun no han sido cortados en vigas".[33] Un poco antes dice, "La primera luz es nuestro ayo, pero cuando el espíritu de Cristo entra en mí, entonces ya no estoy bajo tal ayo sino que estoy bajo la gracia" (Müller y Friedmann 1967:66). Finalmente, la tercera gracia es llamada la "unción" gloriosa (1 Jn. 2:20,27) que el creyente recibe de Dios. Este "aceite" es el Espíritu Santo (1967:70). En otras palabras, el discípulo ahora ha vencido toda tribulación carnal y es victorioso en su prueba final. El ha llegado a ser uno con Cristo. El morirá, pero también resucitará con Cristo.

Este fue el espíritu del movimiento anabautista incipiente, aun con una fuerte orientación espiritualista. Uno siente su fuerza espiritual tremenda, y está más que dispuesto a no recibir una presentación más exacta. La gracia para estas personas significaba el poder interno para resistir el pecado. También significaba la "luz interna" que permite al creyente a caminar en la senda de justicia y a visualizar la cruz como la consecuencia probable, interpretando el sufrimiento como un paso a una bendición mayor. Al final uno correctamente anticipaba el ungimiento del Espíritu Santo, que hace al humano triunfante en todas sus tribulaciones e insensible al sufrimiento esperado.

Regresando a los inicios mismos del anabautismo, encontramos a Jorge (Jörg) Blaurock, uno de los tres hombres que comenzaron el movimiento en Zurich en enero 1525. Una característica de él es un cierto entusiasmo que tan completamente llenó su mente que no podía cantar otra cosa que alabanza a su Señor quien lo había bendecido tan extraordinariamente. El *Martyrs Mirror* de 1660 cita la siguiente oración

por Blaurock que concluye apropiadamente este capítulo sobre la gracia entre los anabautistas.

> Señor Dios, te alabaré ahora y hasta mi fin. Tú me has dado fe. Tú me envías Tu palabra divina que yo puedo encontrar y percibir que es de pura gracia. De Ti, o Dios, yo la he recibido como Tú conoces. Mi corazón se regocija porque conozco Tu voluntad.

Y un poco mas adelante en el mismo *Espejo de los mártires*:

> Señor, danos amor verdadero para poder caminar de tal manera que cuando lleguemos no encontremos cerrada la puerta. O Sión, Iglesia santa, ve que permanezcas fiel hasta el final, y guárdate sin mancha de pecado, y podrás, por gracia, recibir la corona eterna.[34]

Aquí gracia es el equivalente a una iluminación interna, espiritual (que cinco o ocho años más tarde los Hermanos Suizos ya no aceptaban, en verdad aun adversaban), un "conocimiento" inefable de la voluntad de Dios. Y este entendimiento de la experiencia carismática como conocimiento interno lo encontramos una vez mas con el siguiente gran testigo del anabautismo primitivo, Miguel Sattler, ciertamente un testigo clave al genio del anabautismo.[35] En su epístola exhortativa a sus hermanos en Horb en Württemberg, escrito en la prisión en 1527, y mas tarde distribuido ampliamente como un panfleto, encontramos el siguiente pasaje impresionante: "Sean luces brillantes que Dios ha iluminado con Su conocimiento y la luz de Su Espíritu".[36]

Al leer estos testimonios uno no puede sino recordar los documentos de la iglesia primitiva o apostólica, la similitud de los dos períodos siendo verdaderamente sorprendente. La autenticidad existencial de estos testimonios no se puede dudar.

NOTAS

[1] En contraste, los grupos pietistas y de santidad intentaron obligar tal "conversión" por medio de un *Busskampf* o lucha por el arrepentimiento previo, por eso el término "metodismo" en la historia eclesiástica inglesa. Tal producción metódica de experiencias cuasi espirituales, sin embargo, era totalmente ajeno a los anabautistas. Un cuadro muy vivo de lo espontáneo de tales experiencias al principio del movimiento es presentado por Fritz Blanke en su pequeño pero encantador libro *Brothers in Christ* (1960; traducción de *Brüder in Christo; die Geschichte der ältesten Täufergemeinde, Zollikon*, 1525; 1955).

[2] Pedro Walpot, *The Great Article Book of 1577*. El Tercer Artículo fue publicado en una traducción al inglés con el título, *"A Notable Hutterite Document: Concerning True Surrender and Christian Community of Goods"* (1957). Nuestra cita es del "Punto 38", p. 33.

[3] Véase Walpot 1957:71, fol. 73. Véase también Friedmann 1955:207.

[4] En relación a la idea de "Descensus ad Inferos" véase Klassen 1957:871,872 y Williams 1983:926-929.

[5] *"Man muss durch diese Tiefe hindurchgehen, wenn man durch Christus erlöst werden will"* [Uno tiene que pasar por el bautismo para ser redimido por Cristo.] (Müller 1938:36).

[6] *Kunstbuch*, 1561, No. 35 (copia en manuscrito en la Biblioteca Histórica Menonita de la Universidad de Goshen). Véase Fast 1956:216,235. Aquí *Tiefe*

signfica bajeza, auto humillación voluntaria, *kenosis* (Fil. 2:7).

[7] El autor utiliza la palabra *"righteousness"* en inglés en varias ocasiones a través de esta sección. En ocasiones significa "justicia" y en otras "rectitud". También utiliza la palabra *"justice"*.

[8] Krebs 1951:113, 114. La segunda parte de la Tesis Siete lee de forma similar: "Así que el sufrimiento de Jesús no es la satisfacción verdadera hacia el Padre y reconciliación con el Padre sin nuestra propia obediencia interna y nuestro deseo más alto es obedecer la voluntad eterna de Dios Todopoderoso" (1951:114). La respuesta de Martín Bucer se llama *Getrewe Warnung* se puede encontrar en *Täuferakten, Elsass* (1959:I, No. 86, 105 ss.), donde los artículos son presentados primero por Kautz y la respuesta por Bucer.

[9] Müller 1938:66. En alemán: *"Es ist Got seiner allmechtigkeit nach nit müglich, das er mich on creütz seelig mach ..."* [Ni la omnipotencia de Dios me puede salvar aparte de la cruz.]

[10] Ambrosio Spittelmaier, 1527. Véase Schornbaum (1934:51). En traducción libre: "Cristo, verdadero Dios y hombre, la cabeza de todos sus miembros, ha borrado con su sufrimiento la ira eterna de Dios con nosotros. El nos ha reconciliado y restaurado a la paz con Dios. Su sufrimiento y muerte nos han abierto el reino del cual habíamos caído por causa de Adán". El entonces sostiene que el humano no sólo debe creer esto sino también estar dispuesto a seguir por el mismo camino (1959:288 s.).

[11] Véase Friedmann 1931:87-89. Para más referencias véase Friedmann (1959:668,669).

[12] *"Denn er anderst denn durch Kreuz und Leiden nit kann selig werden"* [Porque aparte de la cruz y el sufrimiento no se puede salvar.] (Müller 1938:95). Esto hace recordar el dicho en Juan 12:24: "Si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, queda solo; pero si muere lleva mucho fruto".

[13] Como, por ejemplo, George H. Williams, W. Wiswedel, Hans J. Hillerbrand, Hans G. Fischer, Harold S. Bender, Alvin Beachy, y Herbert Klassen.

[14] Harold S. Bender también insiste en este distinción como una condición previa a un entendimiento correcto de la doctrina de justificación. Véase Bender (1959:IV,1115).

[15] Este término, cuando es traducido "haciendo piadoso" no daría el sentido correcto. *Fromm-Machen* significa más bien "haciendo temeroso de Dios" o mejor aún "haciendo justo o correcto".

[16] Hillerbrand 1960:413. Aquí él interpreta la justificación en los textos anabautistas como un "pacto por medio del cual Dios ofrece su gracia por medio de Jesucristo, y el humano promete desistir del pecado y seguir a Dios". Estrictamente hablando, este pacto no es "justificación" en el sentido convencional de la palabra. En su lugar más bien estaría la teología bautismal según 1 Pedro 3:21.

[17] Hillerbrand (1960) afirma que el Concilio de Trento (1545-63) también aceptó esta idea de *Fromm-Machung* en respuesta al reto de la teología de justificación protestante.

[18] *Wasser aller Trübsalen*, [aguas de toda aflicción] aludiendo obviamente a Hechos 14:22, "Es necesario que a través de muchas tribulaciones entremos en el reino de Dios". "Agua" se refiere, por supuesto, a la promesa en el bautismo.

[19] Lo que Dietrich Bonhoeffer probablemente llamaría "gracia barata".

[20] *Das Kunstbuch*, No. 32, fol. 255b. Copia mecanografiada en la Biblioteca Histórica Menonita de la Universidad de Goshen.

[21] El primero en hacerlo fue J. C. Wenger del Seminario Bíblico de Goshen en un estudio sobre *"Grace and Discipleship in Anabaptism"* (1961:50-69). El escrito trata, sin embargo, casi exclusivamente de la teología de Menno Simons, y como tal está fuera del alcance de este presente estudio. El siguiente fue Alvin J. Beachy, cuya tesis de doctorado (1960) trata precisamente con esta idea de gracia dentro del anabautismo del sur de Alemania. El profesor de Beachy pensaba que llegaría a una conclusión negativa, o sea, que la gracia no es un término esencial en el pensamiento anabautista. Alegremente, terminó de otra forma. Beachy condensó su trabajo para *MQR* (1963), tratando con la teología de Menno Simons y Dirck Philips, como

también la de Melchoir Hofman, Hans Denck, Pilgram Marpeck y Baltasar Hubmaier. En parte seguiremos la dirección de Beachy. El *Festschrift* para Cornelius Krahn, *A Legacy of Faith* (1962), también contiene un ensayo muy estimulante, titulado *"Grace in Dutch Mennonite Theology"*. El autor concluye algo similar a Wenger que la teología de Menno Simons era básicamente una teología de gracia (véase pp. 69-85). Sin embargo, Oosterbann nos advierte que casi todos los término teológicos cambian sus significados tradicionales cuando son utilizados por "anabautistas teológicamente inexpertos".

[22] Excepciones: Lucas 2:4 y Juan 1:11, 16,17.

[23] Me pregunto si "ontológico" no tiene el mismo sentido aquí como la manera en que estoy utilizando el término "existencial". Beachy también habla de "divinización" (*Vergöttlichung*) en el sentido del Evangelio juanino que, sin embargo, básicamente no es un término anabautista.

[24] Loserth 1929:204,206. Marpeck utiliza tres diferentes términos: *Erbgnabe* (p. 206), *Gegenerb* (p. 204) y *Gestrige Gnade* (p. 202).

[25] Miguel Sattler lo llamó *"Wandlen in der uffersteeung"* (caminando en la resurrección); (Jenny 1951:10, 1. 63).

[26] Fellmann 1956:87-103. En la página 96 leemos, en forma muy característica, *"Welcher sagt, er hab nit Gnad von Gott, fromb zu werden, der ist eyn lugner"*. Esto es, en pocas palabras, la esencia de la enseñanza anabautista sobre la gracia.

[27] Jones (1928). Jones vio a los primeros anabautistas como precursores de los cuáqueros de la última parte de siglo XVII. Este es un juicio correcto si pensamos en Hans Denck, pero a duras penas cabría con los anabautistas después de, digamos, 1531/2. Véase también el buen estudio de *Wiswedel "The Inner and the Outer Word"* en MQR (1952:171 ss.) y *"Inneres Licht"* en *ML* (s.f.:II, 420,421).

[28] Por eso la omisión en tanto *ME* como *ML*.

[29] Howard Brinton, *Friends for 300 Years* (1952), uno de los mejores libros sobre el movimiento cuáquero.

[30] Epístola huterita a Simón Ronemberg de Cracovia, 1570 en Zieglschmid 1943:453.

[31] Müller 1938:58-71, menos 68-69.

[32] Este es un término juanino que sólo se utiliza en los tratados anabautistas primitivos.

[33] Müller 1938:67. La parábola de la casa, el árbol y la viga originó con Hans Hut (1938:33). Esta misma parábola también es utilizada por Pedro Riedemann en su así llamado *"Gmundener Rechenschaft"* de 1530/3 en Müller y Friedmann 1967:23.

[34] Véase Swartzentruber 1954:24,25. El estudio completo es de primera clase y merece una lectura cuidadosa. Yo seguí las citas de Swartzentruber.

[35] [Véase la traducción e interpretación espléndida y fresca de Sattler por John H. Yoder (1973). JCW]

[36] Yoder 1973:18,19. También vale la pena buscar las epístolas conmovedoras de Anneken Jans de Rotterdam, 1539, que también son tomadas del *Martyrs Mirror*, en que el espíritu del discipulado y obediencia encuentran una máxima expresión.

D

Escatología: Estando preparado para el Reino de Dios

Es un hecho muy bien conocido de que el periodo inicial de la Era de la Reforma (c. 1520-1525) tuvo una orientación fuertemente escatológica. Para un Martín Lutero el libro de Daniel era un verdadero "consolador en estos últimos días", y sus colegas Melanchton, Osiander y Ecolampadio se sentían de la misma manera. En círculos muy amplios el papa era el anti-Cristo predicho en el Libro del Apocalipsis y así se le presenta en la literatura panfletera de la época. Todos sentían fuertemente la "crisis" del momento en la historia y leían el Apocalipsis con anticipación intensa. Era un tiempo de tremenda vigilancia espiritual. Lutero, quien creía en lo escondido de la verdadera iglesia de Dios, estaba completamente consciente del poder de Satanás aquí en la tierra; por eso su deseo por el *"liebe jüngste Tag"* [el deseado día final]. El vivió por un tiempo en una consciencia escatológica intensa del proceso histórico que estaba ocurriendo. En verdad, el proclamó impacientemente que "estamos en el Reino de Dios" (1883:II,98), aunque él sabía muy bien los grandes obstáculos aún por superar. ¿Pero no era que la *parousia* (segunda venida) del Salvador estaba inminente? El fin de la historia, el día del juicio, el cumplimiento del tiempo, la *parousia* y el reino de Dios - el último imaginado como "vida eterna" o, como el "mundo nuevo" (2 Pe. 3:13): esta secuencia estaba anticipada alertamente como el plan de Dios o su "economía" para ahora.

Sin embargo, este estado de ánimo escatológico generalmente no llevó a los reformadores a especulaciones concretas en cuanto a la fecha de tal cambio cataclísmico. Tales especulaciones, combinados usualmente con entusiasmo violento por acelerar la venida de este evento, en verdad ocurrió en los días de la Guerra de los Campesinos y Tomás Müntzer, y después de eso todos los que se oponían a las innovaciones luteranas eran llamados *Schwärmer* [fanáticos], como un anatema. Tanto la *Confessio Augustana* y *la Confessio Helvetica* condenan este tipo de quiliasmo o "soñar judaico".[1] No mucho después el estado de ánimo escatológico menguó en las iglesias estatales oficiales, y la teología protestante "ortodóxa" resultante tuvo la tendencia de ignorar la idea de una "segunda venida" de Cristo, concentrándose básicamente sobre el tema de la certidumbre personal de salvación (*Heilsgewissheit*). Sencillamente no quedaba lugar para una escatología significativa dentro de la teología luterana tardía o pos-luterana. El único lugar donde tales ideas se estaban manteniendo vivas y tenían una función legítima es el "ala izquierda" de

la Reforma o, como la llamamos ahora, la Reforma Radical: el anabautismo y movimientos relacionados.

Aquí la "teología del reino", tal como la desarrollamos previamente en este estudio, lógicamente también insinúa la expectativa de la *inminencia* de la venida del reino. Esto a su vez soltaba nuevas energías, principalmente en la forma de un celo misionero tremendo, prácticamente desconocido dentro de las iglesias protestantes territoriales oficiales. Fue el teólogo luterano Paul Althaus quien en su libro sobresaliente *Die letzten Dinge* (1928) dio crédito sin reservas a los anabautistas por este elemento nuevo. El hace esta aseveración sorprendente:

> En su celo por la misión el quiliasmo de los anabautistas tenían como su verdad interna la expresión del hecho de que la venida de la Nueva Tierra y la proclamación de las buenas nuevas a toda persona están íntimamente ligadas. El quiliasmo tiene su justificación clara en aceptar responsabilidad aquí y ahora por concentrar toda actividad en el reino venidero (1928:II,361).

Unas líneas más tarde él es aún más fuerte, aun cuando él generalmente no está para nada interesado en estudios del ala izquierda:

> El quiliasmo tiene que ser entendido concretamente[2] como el guardián del realismo auténtico de la expectativa y responsabilidad comparado con el abandonamiento místico-espiritualista de este mundo aquí. Porque el quiliasmo también significa *permanecer fiel a esta tierra*; o sea, significa trabajar hacia el triunfo contra los demonios de este mundo.

Estas son palabras muy extraordinarias viviendo de un teólogo protestante respetado,[3] y nos animan a investigar más a fondo las ideas de aquellos "reformadores radicales" a quien Althaus dio tanto crédito.

Si vemos un trato más sistemático de las ideas escatológicas en el anabautismo (que son parte de su teología implícita), debemos distinguir claramente entre dos aspectos del tema:

(1) La expectativa escatológica concreta o existencial, el vivir concretamente en anticipación de la *parousia*. Esto puede ocurrir de dos maneras: (a) como "escatología quieta", o una preparación interna de uno mismo para la venida esperada del reino. En relación a esto enfatizaremos en particular las actividades misioneras de los hermanos. Y (b) como "escatología violenta", convencionalmente también llamada "quiliasmo" en sí, que en la historia está representada principalmente por la figura de Tomás Müntzer o los eventos en la ciudad de Münster, para cuyo fenómeno el vocablo alemán *Schwärmer* parece ser muy apropiado. Una característica del quiliasmo es una dependencia en las profecías y los cálculos, un fenómeno muy común en la historia.[4] No desarrollaremos este último tipo.

(2) El otro aspecto de pensamiento escatológico es de una naturaleza muy diferente, un tipo de uso literario del Libro del Apocalipsis y las imágenes apocalípticas. Las Escrituras tienen varios apocalipsis en los sinópticos, Mateo 24, Marcos 13, y Lucas 21; en el libro de Daniel, el libro

básico de este tipo; y en el libro del Apocalipsis; aparte de numerosos apocalipsis apócrifos tales como el Cuarto Libro de Esdras, popular entre los anabautistas, quienes lo encontraron en la Vulgata y en la Biblia Froschauer pero no en la versión de Lutero. Las imágenes de estos libros eran muy queridas y utilizadas para una interpretación de la historia y su división "verdadera" en períodos. Por supuesto, tales ideas eran muy comunes en las primeras décadas de la Reforma y se pueden encontrar en escritos luteranos, como también en tratados anabautistas,[5] porque este tipo de pensamiento histórico era entonces muy popular y atractivo.

Un estudio de la historia completa del anabautismo del siglo XVI produce, para nuestro asombro, muy poco en relación a una escatología de naturaleza radical. Por supuesto, Münster es la única excepción manifiesta, condenada por la gran mayoría de anabautistas, los anabautistas quietos o evangélicos, como ellos eran llamados comúnmente. Ellos repudiaron cualquier acción rebelde o el uso de violencia para la promoción del reino en la tierra. Hablando estrictamente conocemos de sólo dos personas entre la primera generación de anabautistas que tendían hacia una escatología radical y apasionada: Hans Hut (y unos cuantos seguidores) y Melchior Hofmann (y algunos seguidores).[6] Siendo que las actividades de Hofmann tuvieron que ver principalmente con las áreas del Norte de Alemania y Holanda que están más allá del campo de nuestro estudio, la discusión completa se reduce a las actividades de Hans Hut solamente.

Hut era un apóstol apasionado del anabautismo. El fue un verdadero líder, profundo y eficaz, quien en un período breve de sus actividades anabautistas (1526-1527) alcanzó el crecimiento notable del movimiento en Baviera, Franconia, Austria (mayormente en el norte de Austria), y aun en Moravia. Su figura resalta en el movimiento que va avanzando y sus ideas fueron germinales para varias décadas siguientes. Sin Hut el anabautismo no hubiera sido llamado lo que fue, a lo menos en el área del sur de Alemania. El calibre de sus seguidores (entre quienes vemos a Ambrosius Spittelmaier, Leonhard Schiemer, Hans Schlaffer, Hans Nadler; también Wolfgand Brandhuber y Oswald Glaidt, y en cierto sentido aun Pilgram Marpeck)[7] da buen testimonio de Hut como un "apóstol"[8] de los anabautistas. El fue una personalidad inspiradora y creadora que enriqueció al anabautismo en muchas maneras.

Caracterizar a Hut dentro del contexto presente no es nada fácil, en parte porque las fuentes están incompletas. Llamar a Hut un müntzerita sería injusto aunque algunas de las perspectivas müntzeritas permanecieron con Hut después de su "conversión" profunda en 1526 bajo la influencia de Hans Denck. De allí en adelante repudió todas las tendencias *Schwärmer* müntzeritas; sobre todo, cualquier esfuerzo hacia un derrocamiento violento del los príncipes "ateos", y el establecimiento del reino por medio de la espada. Mucho se ha escrito en cuanto a Hut,[9] y la interpretación de su trabajo oscila según la perspectiva de los autores. Sólo se conocen dos tratados de Hut,[10] y los dos son profundos y espirituales. Pero no dice nada en relación a las "últimas cosas". Su epístola de 1527 frecuentemente citada,[11] un tipo de carta circular a los hermanos de todo el sur de Alemania, expresa su disposición a desistir de

propagar sus visiones escatológicas apenas que se le preguntara acerca de ellas. Esta promesa extraordinaria parece que la hizo en el "Sínodo de Mártires" renombrado en Augsburgo en agosto 1527, aparentemente a petición de la mayoría de los presentes, sólo un mes antes de su arresto en la misma ciudad. Que los hermanos le pidieran esto, probablemente bajo el liderazgo de Hans Denck, cuyo pensamiento estaba lejos de todo apocalipticismo, es una indicación fuerte de que la mayoría de los anabautistas no estaban a favor de ninguna actitud o cálculo "quiliasta". Ellos preferían la "escatología quieta" de aislamiento (de esta forma creando pequeños núcleos de santos listos para el reino cuando quiera que viniera), así como de una misión intensa para aumentar el número de discípulos genuinos para el reino.

En relación a esto – o sea, en oposición a la profecía y los cálculos históricos y con ellos alguna forma de actividades promocionales – una observación de Lydia Müller arroja luz sobre el pensamiento de estos hermanos. Müller publicó el *Eine hüpsche Erklerung de XII Articl des christlichen Glaubens* (c. 1527) de Leonhard Schiemer, que contiene una meditación sobre la profecía de Daniel de la venida del reino en tres años y medio.[12] Que esto fue un punto de las enseñanzas de Hut se conoce de varias fuentes, por ejemplo del *Rechenschaft* de Hubmaier de enero 1528.[13] Pero entonces un pie de página a este pasaje menciona que otro códice huterita con el mismo tratado de Schiemer omite esta sección particular (Müller 1938:56), obviamente porque el copista huterita (de una década más tarde) no simpatizaba con este tipo de enseñanza. Y aún en 1962, lo mismo ocurrió con el único himno milenario en el *Lieder der Hutterischen Brüder*, titulado *"Vom Neuen Jerusalem"* (1914:419-422). Cuando recientemente se planificó una nueva edición o reimpresión de este himnario, este himno fue la única omisión de todo el libro. "No creemos en la idea del milenio", me escribieron los huteritas, "así que no queríamos reimprimir este himno en nuestro himnario nuevo".

¿Exactamente qué sabemos actualmente acerca del "quiliasmo" de Hans Hut siendo que las fuentes son tan limitadas? Principalmente por medio de las confesiones de sus seguidores podemos captar un vistazo de ciertos aspectos de sus enseñanzas. Siendo que estas confesiones están en armonía una con otra, podemos justamente asumir que estas eran las ideas propias de Hut. Sobre todo estaba el documento llamado *Sieben Urteile*,[14] supuestamente del tiempo del debate Hut-Hubmaier en Nicolsburgo en mayo, 1527. Este *Sieben Urtiele* trata con (1) el pacto divino, (2) el reino de Dios, (3) el cuerpo de Cristo [la iglesia], (4) el fin del mundo, (5) el juicio venidero, (6) la resurrección del cuerpo, y (7) el veredicto eterno. Aparte de estos puntos, la amenaza turca fue interpretada como una señal del juicio inminente de Dios, recordando advertencias similares por el profeta Jeremías. Dos de los seguidores de Hut los mencionaron en sus juicios legales: Ambrosius Spittelmaier en 1527 (Klassen 1958:263,265 y nota 92 y 1959:201) y Hans Nadler en 1529.[15] Por otro lado, Hans Schlaffer, aunque un convertido de Hut, estaba más cerca al pensamiento de Denck que al de Hut y definitivamente objetó este tipo de especulación escatológica.

La pregunta principal, sin embargo, aún se tiene que clarificar: ¿es

verdaderamente correcto afirmar (como lo hacen algunos autores) que Hut era sencillamente un "Tomás Müntzer disfrazado"? ¿Estaba tan lleno de esta anticipación de la catástrofe venidera, de la pronta *parousia* de Cristo sobre la tierra y del establecimiento de su reino, que hizo de esto el centro mismo de su mensaje? ¿O estaba en verdad más cerca a la visión anabautista básica del discipulado que tenía poca conexión con este tipo de especulación? La respuesta se puede encontrar en una observación de Hut en su juicio legal en Augsburgo el 4 de noviembre de 1527, donde testificó que él había "organizado sus perspectivas de las Escrituras *para la consolación de los que eran perseguidos para que ellos pudieran percibir el premio que seguro les vendrá en el mundo venidero*".[16] Esto no refleja en nada a Tomás Müntzer. En verdad, parece como una inquietud de naturaleza genuinamente apostólica y debiéramos apreciar cuanto mas la versión de Hut de la escatología anabautista. Pero también es verdad que esta "versión" de Hut desapareció poco después de su muerte, dando lugar a una perspectiva diferente: una "escatología quieta", a la cual nos dirigimos.

Una observación por una experta de renombre de la himnología anabautista puede servir como una introducción. Rosella Reimer Duerksen escribe esto acerca de la implicación doctrinal en los himnos anabautistas:

> A través de la himnología de la Reforma se ve insinuada la creencia en una escatología inminente. Está claro que el énfasis peligroso en el quiliasmo no captó el corazón del movimiento anabautista por el hecho de que planes agresivamente militantes para establecer el Reino de Dios no se reflejan en ninguna colección impresa de himnos anabautistas. Aun el himno atribuido a Hut (encontrado en el *Ausbund* y *Lieder der Hutterischen Brüder*) no da ninguna indicación de tendencias quiliastas. También es significativo notar que ni uno de los himnos de Tomás Müntzer fue adoptado para utilizarse en las colecciones anabautistas.[17]

De los muchos pasajes que expresan este estado de ánimo de "escatología quieta", presentaremos dos ejemplos, uno de un período muy temprano, 1527, y otro, once años más tarde, 1538, para ilustrar el clima espiritual de esos tiempos. Cuando Miguel Sattler, ciertamente uno de los líderes más fuertes y nobles de los Hermanos Suizos en el sur de Alemania, fue arrestado en 1527, él despachó una carta a la hermandad de Horb en Württemberg, una de las mejores de una larga línea de epístolas anabautistas. Se combinó en un panfleto con su testimonio en su juicio legal y la historia de su ejecución final, y fue distribuida ampliamente a través del área, incluyendo Moravia, y también fue incorporado al *Espejo de los mártires* holandés (1660). Un pasaje característico de este documento memorable sigue:

> Queridos hermanos, oren que los segadores sean obligados a la siega, porque el tiempo de la trilla es inminente. La abominación de destrucción claramente ha salido al descubierto y los siervos y siervas electos de Dios serán marcados en sus frentes con el nombre de su Padre. El mundo se ha equivocado y se está levantando contra los

redimidos, pero estos dan testimonio del evangelio ante todo el mundo como testigos. Y después de esto ya será tiempo que el Día del Señor nc tarde.[18]

Uno claramente capta un sentimiento de urgencia, un clamor a Dios: *Es wird Not sein, dass sich des Herren Tag nicht verlängere* [Será necesario que el día del Señor no tarde.] ¿Cómo podrían los hijos del Señor sobrellevar toda la persecución horrible por un período prolongado? Este sentimiento, sin embargo, lleva solo a un llamado a dar testimonio y permanecer firmes en toda esa abominación de un mundo que está poseído por el "Príncipe de las Tinieblas". Y entonces Sattler cita como su referencia – no Mateo 24, ni Apocalipsis 13 o 16, sino – el apócrifo Cuarto Libro de Esdras en la traducción de Leo Jud que se encuentra en la Biblia Forschauer de Zurich, que como un genuino apocalipsis anuncia "la cercanía del reino de Dios, alentando a los fieles a resistir toda esa dificultad sólo por un poco de tiempo. El Salvador no tardará mucho".

Once años más tarde y en una Moravia menos opresiva, los ancianos huteritas bajo el liderazgo de Hans Amon compusieron una misiva a un hermano en Hesse, Mathes Hasenhan, que también refleja el sentimiento de una "escatología quieta", la expectativa del fin del mundo y la cercanía de la segunda venida del Señor. Esta vez la pasión de urgencia ha menguado y el tono se ha suavizado, aun cuando la consciencia de vivir en un período de crisis ha sobrevivido. Los huteritas le escribieron a Hesse en 1538:

> Esperamos y nos preparamos con paciencia, verdad, y santidad para el instante cuando el Rey y Desposado aparecerá del cielo junto con los ángeles de su poder, para cobrar venganza con fuego ardiente a todos los que no se han hecho obedientes a su Palabra. Y entonces seremos encontrados santos y sin culpa delante de él y tendremos toda confianza que entraremos juntos con él a la gloria y gozo de la eternidad (Franz 1951:181).

El tono ha cambiado algo, pero el espíritu es el mismo: tengan confianza en el juicio final de Dios, sean confortados en esta esperanza, y en la expectativa gloriosa de un nuevo día.

Una y otra vez leemos pasajes similares en las epístolas anabautistas. La forma característica, "en estos últimos y peligrosos tiempos (o días)", ocurre frecuentemente, reflejando una consciencia que este era un tiempo de crisis en el plan de Dios. "Estén alertas" era la contraseña entre los hermanos. "No sean insenibles", advirtió Jacobo Hutter a sus "niños queridos", y continuó, "no actúen como las vírgenes insensatas de la parábola que no tenían aceite en sus lámparas cuando llegó el novio a la medianoche". En este sentido la escatología asume una cualidad cuasi existencial entre los hermanos, no solo en Moravia sino a través del sur y centro de Alemania.[19]

Por mucho tiempo yo no capté completamente este aspecto escatológico en la teología anabautista. Siendo que las fuentes casi nunca desarrollaban ideas apocalípticas, y siendo que el quiliasmo fue repudiado desde el Sínodo de los Mártires en agosto, 1527, yo tendía a considerar las

categoría escatológicas como meramente marginales en la teología anabautista, como un llamado a estar alerta y prepararse para la segunda venida del Señor. Pero no sentí el entusiasmo, el esperar impaciente por la liberación en comparación con otros períodos de la historia cuando la gente estaba contando los días hasta el gran cambio (Cohn). Pero una búsqueda más profunda en la teología "implícita" del anabautismo me enseñó algo distinto. En base de toda la evidencia, este nuevo entendimiento se puede formular más o menos de la siguiente forma:

(a) La escatología es parte esencial de la "teología del reino" que representa el meollo del pensamiento y creencia anabautista. El reino (y *no meramente la salvación personal*) es la inquietud principal de los discípulos renacidos de Cristo. Este reino que ya se hace realidad en las pequeñas hermandades que surgieron por todos lados. Fueron núcleos de amor fraternal y solidaridad, donde el odio y la violencia estaban ausentes en lo que fuera humanamente posible, y donde se luchaba contra el pecado cuanto fuera posible. O, este reino aún vendrá, aunque sus contornos ya se han hecho perceptibles, y los hermanos estaban tratando de prepararse para él por medio de todo lo descrito anteriormente. Daba fuerza espiritual y ese tipo de espíritu alerta que habla tan claramente en todos los documentos, en especial en todos los de la primera generación hasta más o menos 1550/60.

(b) La escatología también es el trasfondo del *celo de misión* extraordinario de los anabautistas, que era tan poco conocido dentro del protestantismo del siglo XVI. Solo aquellos, afirmaban, que se han rendido en obediencia a la voluntad de Dios verán el reino, mientras todos los demás serán aplastados por el juicio de Dios en el día final. No había un tono amenazador en el esfuerzo misionero anabautista. Pero el hecho queda de que los misioneros, llamados *Sendboten*, fueron enviados a todos los rincones de Europa, desde Suiza a Dinamarca, del Rin a Polonia y Hungría, y trabajaron en forma intrépida contra desigualdades tremendas. Este hecho en sí merece atención y una interpretación correcta.[20] Por supuesto, todo trabajo misionero deriva de la gran comisión de Cristo que se aplica a todos los tiempos. Pero aun, parece que al principio del movimiento anabautista la convicción fue mas fuerte de que "sólo los que pertenecen a la iglesia verdadera podrían esperar gracia en el día del juicio". Que casi toda la obra misionera lo hicieron los huteritas es verdad pero se puede explicar fácilmente por el hecho de que sólo los huteritas tuvieron hermandades-iglesias (*Gemeinden*) bien organizadas y algo estables en Moravia, mientras los Hermanos Suizos, y por un tiempo también la hermandad Marpeck, luchaban por sobrevivir y a duras penas podían hacer trabajo misionero eficiente, excepto en los primeros años cuando el entusiasmo fue más fuerte que todo obstáculo.

Como se dijo anteriormente en este capítulo, existen dos posibles acercamientos al tema de la escatología. Uno de ellos entiende la escatología como una fuerza vital que influye las acciones humanas, separándolos del mundo y mandándolo a hacer proselitismo, a llamar a gente al arrepentimiento y discipulado. El otro es de una naturaleza más

literaria. Gente de todos los tiempos les ha gustado utilizar las imágenes del apocalipsis y desarrollar una nueva visión de la dirección de la historia humana (*Heilsgeschichte*). Porque la esencia de todos los apocalipsis es una especie de "filosofía de la historia", desde el libro de Daniel, o aun tal vez antes si pensamos en la visión de los profetas hebreos del "reino pacífico del Mesías" al final de la historia.

En un tiempo algo temprano, alrededor de 1530, los huteritas consiguieron un libro poco conocido de origen medieval que contenía una exposición o comentario del libro de Apocalipsis, o sea, el *Postil on the Apocalypse* de Petrus Olivi, escrito en 1295/96 por el líder de los franciscanos espirituales que habían sido influenciados por Joachim de Floris (f. 1202), el profeta renombrado de la venida de la "Era del Espíritu". El hecho de que este libro interesante ha sobrevivido más de cuatrocientos años de historia anabautista y aún se está copiando y leyendo por los hermanos huteritas en América, dice mucho sobre su atractivo (Friedmann 1956:65-71). Es verdad que los huteritas nunca predican un sermón sobre el último libro de la Biblia, porque no fomentan un espíritu apocalíptico, pero ellos copiaron el *Postil* vez tras vez en un número de códices devocionales escritos a mano y aun le dieron un lugar a su autor en su gran crónica, el *Geschichtsbuch*. Se conjetura que la "filosofía" de este libro encontró fuerte eco entre los anabautistas principalmente por una razón: trata con la lucha entre la "iglesia del clero" y la "iglesia del Espíritu" en este, el tercer y último período de la historia sagrada. Sólo por la persecución y el martirio, y por obedecer la pobreza apostólica, puede prosperar la genuina vida evangélica. En este cuadro joachimita la iglesia de Roma asume más y más el carácter del anti-cristo. Roma es "Babilonia", la "sinagoga de Satanás". Por eso los franciscanos espirituales le negaban a Roma cualquier justificación de su existencia en el drama continuo de la historia sagrada, y predijeron su caída y reemplazo por la "Iglesia del Espíritu" (Benz 1934:405). Parece que esta estigmatización de Roma resonaba también en el pensamiento anabautista y dio significado a las actividades y sufrimiento anabautista. Este tipo de especulación no fue un factor causal en la gran agitación de la década de 1520, pero de alguna manera lo apoyó y le dio más significado entre las masas.

Así que, por ejemplo, el tratado notable del anabautista de Tirol Ulrich Stadler, *Von der Gemeinschaft der Heiligen*, (c. 1536), contiene pasajes en que el papa de nuevo es llamado "la ramera babilónica que se sienta sobre el dragón con las siete cabezas, la sinagoga del diablo vivo, etc." (Müller 1938:225), fuertemente evocador del *Postil* de Olivi. Estas imágenes apocalípticas, que fueron populares en esos días, en sí no prueban que hubo una escatología activa entre los hermanos pero refuerza nuestras observaciones anteriores.

Alrededor de 1530 un panfleto anónimo de origen anabautista fue publicado, probablemente en Augsburgo, que presenta el mismo tipo de imágenes. Es el tratado sobre el cristiano y el estado, titulado *Aufdeckung der Babylonischen Hurn und Antichrists alter und newer geheimnus und grewel*, etc.,[21] su portada enseñando una "prostituta" sobre la bestia con siete cabezas (Ap. 13-17), en ese tiempo una burla algo popular de la iglesia de Roma. De nuevo no prueba mucho pero sencillamente ilustra el estado de ánimo general del tiempo cuando el vocabulario del libro del Apocalipsis se usaban no solo en un estilo meramente polémico sino con una aceptación interna de la filosofía de historia implícita. Exactamente la misma observación se puede hacer al estudiar un tratado mencionado anteriormente, *Von der Genugthuung Christi* (1527/30) – este también exhibe el mismo vocabulario o imágenes. Después de criticar el cristianismo contemporáneo, continua: "y que tan bien uno puede ver la bestia que tiene siete cabezas y diez cuernos (Apocalipsis 13:1), que se ha recuperado de sus heridas mortales ya que la escuela de Roma de nuevo es defendida como la verdad de los escribas". Y entonces menciona "la segunda bestia con dos cuernos, y los diez cuernos sobre la bestia que odian a la ramera... Y el reino que sería dado a la bestia hasta que la Palabra de Dios fuera cumplida (Ap. 17:17) (Wenger 1950:70).

Todos estos ejemplos surgen de la época más temprana. Después de aproximadamente 1540, casi nunca nos encontramos con algo de este tipo. El sentir escatológico ha desaparecido y ha sido reemplazado por un estado de ánimo más evangélico orientado hacia *Nachfolge*. La interpretación "entusiasta" de la historia cedió a una escatología quieta que ya no estaba ligada al tiempo, aunque no menos vital en teología y celo misionero.

Walter Köhler, en su estudio profundo (1925) de los primeros anabautistas de Zurich, ya ha observado que los fundadores del anabautismo, tales como Grebel, Mantz, y Blaurock estaban llenos de una "escatología primitiva quiliasta" (Köhler 1925:48-64, particularmente 61). "El reino de Dios está aquí", dijo Grebel, lleno de un éxtasis cristiano primitivo como si el Mesías ya estuviera presente. Otros de su compañía estaban entusiasmados por su anticipación del juicio final que iba a irrumpir en cualquier momento. En verdad, los registros de estos primeros anabautistas[22] se desbordan con tales visiones del "fin de la historia" y del día de juicio venidero. Este día sólo se puede escapar por aceptar el bautismo de fe. "Quienquiera que rechace este paso", dijo Blaurock, "es un pagano y un hijo de perdición" . Este fue el principio en Zurich. Como hemos visto, fue igual dondequiera aunque no siempre tan entusiasta como fue con Jorge Blaurock. Pero aun cuando este entusiasmo se calmó, ¿no había suficiente razón para leer el evangelio propio desde la perspectiva de Mateo 24 o Lucas 21? Si una persona pasó por la experiencia conmovedora de un renacimiento interior o espiritual llega a ser consciente del hecho de que este "mundo" nunca podría llevar al esperado reino de Dios. Entonces un dualismo radical se desarrollaría en que reino y "mundo" representan polos opuestos. Se comprometieron con el reino, y el marco escatológico llegó a ser operativo. "Estad listos y alertas, luchen contra el pecado y prepárense para el reino que tanto viene y, como una posibilidad, ya está aquí". Esta era una perspectiva gloriosa y ayuda mucho a explicar porqué los anabautistas desafiaron tan valientemente la tortura y la muerte. Ellos sentían que la gran promesa estaba de su lado. Y ellos comenzaron a construir una nueva "verdadera" *iglesia del Espíritu*, el tema del siguiente y capítulo final.

NOTAS

[1] Esto fue previo a los eventos en Munster, 1534-1535.

[2] ¿No será que podríamos utilizar aquí el mejor término "existencial"?

[3] Althaus utilizó aun palabras más fuertes a favor de los grupos de izquierda en el último capítulo *de Die letzten Dinge* (1928). En verdad es notable que este libro pasó por a lo menos ocho ediciones.

[4] Véase el estudio ampliamente aclamado de Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, ahora parte de la serie Torchbook de Harper, No. 1037.

[5] Por ejemplo en el título del panfleto temprano *Aufdeckung der Babylonischen Hurn*, etc., véase Hillerbrand (1958:28-47).

[6] También se podría mencionar a Bernt Rothmann de Munster, pero él ciertamente no pertenece al grupo de anabautistas evangélicos.

[7] Un tratado por Hans Hut también se encuentra en el *Kunstbuch* de 1561 de la hermandad Marpeck, pero el texto está enmendado un poco.

[8] Yo no utilizo el término "misionero", porque él estaba más cerca al tipo neotestamentario de un "apóstol".

[9] Véase las obras de Neuser, Klassen, Armour, Stayer, etc.

[10] Viene de fuentes huteritas y de la versión de *Kunstbuch* mencionado anteriormente (nota 7).

[11] La epístola de Hans Hut está publicada en Müller (1938:12).

[12] Müller (1938:44s.). ¡Hut había predicho que el gran evento catastrófico ocurriría en 1528!

[13] Baltasar Hubmaier en Bergsten (1962:475).

[14] *Täuferakten Bayern I* (Schornbaum 1934:49, 50). Traducción al inglés en MQR (1958:270,271).

[15] *Täuferakten Bayern I*, 153. El *"Sieben Urteile"* tal como lo reporta Hans Nadler no están completamente de acuerdo con el *"Sieben Urteile"* tal como lo presenta Ambrosio Spittelmaier.

[16] Meyer (1894:234). La referencia tiene que ver con el así llamado *Ratsbüchlein*, una concordancia de la Biblia; en 1527 era un tipo de literatura completamente nuevo.

[17] Duerksen 1961:38. El único himno milenario *"Das Neue Jerusalem", Lieder der Hutterischen Brüder* (1914:419-422) posiblemente entró a uno de los códices de himnos huteritas de una fuente externa. No se conoce su origen.

[18] Köhler (1908:46). La traducción de Wenger al inglés se ha reimpreso muchas veces. La última traducción es la de John H. Yoder, publicada en *The Legacy of Michael Sattler* (1973).

[19] Por supuesto, los extremistas de tipo entusiasta siempre estaban presentes, también; principalmente en Turingia donde una fuerte corriente de fondo espiritualista y quiliasta a principios de la década de 1530 aún reflejaba alguna influencia de Tomás Müntzer. Compare la historia del anabautista Hans Römer previo a 1534; Wappler (1913:38-44), también Oyer (1961:25).

[20] Schäufele (1966). Otras obras de referencia son Littel (1958), capítulo V: *"The Great Commission"*; Wiswedel (1943 y 1948) y Loserth (1894:93-97).

[21] Hillerbrand 1958:28-47, que contiene un fascículo de todo el panfleto. Véase también la nota 5.

[22] Köhler utilizó la antigua edición Egli de 1878. La excelente edición de von Muralt y Schmidt, *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz*, I (1952), tiene un contenido aun más rico.

E

Eclesiología: La hermandad sufriente; las ordenanzas

La persecución implacable de los anabautistas en Suiza, Alemania y Austria hizo que el establecimiento de "iglesias" anabautistas fuera difícil, en verdad prácticamente imposible. La palabra *Gemeinden* o *Gemeinschaften* sería un término más exacto para estas hermandades organizadas, describiendo tanto su adoración como su vida fraternal. Solo en Moravia, con su tolerancia condicional, hubieron tales hermandades-iglesias con pastores y ancianos electos y con una disciplina eclesial adoptada (*Ordnung*). En otros lugares sólo se podían reunir pequeños grupos aquí y allí en lugares remotos de noche para adorar juntos y celebrar la Cena del Señor en una forma sencilla. Durante los años formativos del movimiento casi en ningún lugar había una congregación sólidamente organizada de alguna permanencia.

Y aun así se ha afirmado con alguna justificación que la idea de "iglesia" representa el centro mismo de la teología y pensamiento anabautista. Este era principalmente el punto sobre el que se separaba el anabautismo del protestantismo. Uno entiende el anabautismo mejor y más profundamente cuando comienza con este concepto de la hermandad-iglesia. Esta es, por ejemplo, la tesis principal de Franklin H. Littell (1958), quien estaba particularmente fascinado por la idea de que en la iglesia anabautista él vio la realización del ideal de la restitución de la iglesia primitiva o apostólica.[1] Tenemos suficientes fuentes para el estudio de este nuevo principio extraordinario de un tipo de iglesia (de lo contrario desconocido, a pesar de los valdenses, los franciscanos espiritualistas, y los Hermanos Bohemios, o "Iglesia Menor"). Cornelius Krahn, quien estudió la teología de Menno Simons, habla expresamente de su "teología eclesiocéntrica" (1962:23), queriendo decir con esto que para el pensamiento de Menno la idea iglesia estaba al centro mismo de todos sus escritos y trabajos. También Harold S. Bender, el erudito experto de los Hermanos Suizos, en un momento aceptó esta declaración de la centralidad de la idea iglesia entre los anabautistas, en contraste con la idea de salvación personal en el protestantismo normativo. Pero para 1950, con la acumulación de nueva evidencia, él reconoció que la idea anabautista de iglesia es un derivado, basada en la idea más profunda de discipulado, que por supuesto también presupone una alianza activa para entrar a una hermandad, sin la cual el discipulado no se podría realizar.[2]

Sin embargo, pocos temas teológicos fueron más ampliamente discutidos por los anabautistas que su "idea iglesia" o eclesiología, aun

cuando sólo existe un tratado anabautista completo sobre el *Gemeinde*, el tratado claro y muy espiritual por Dirck Philips, *Van die Ghemeynte Godts* (1560).[3] Pero si estudiamos el *Rechenschaft* detallado de Pedro Riedemann, o los "Siete artículos de Schleitheim", o los escritos de Marpeck, o sencillamente los amplios registros reunidos en la serie *Täuferakten*, el *Gemeinde* resalta en todos lados como uno de los elementos más esenciales en el pensamiento anabautista, y como la marca que claramente lo distingue, apartándolo del *Volkskirche* de los varios establecimientos.[4] Poner énfasis en este hecho en el contexto presente es de algún significado siendo que el anabautismo también se distingue en este respecto muy definitivamente del espiritualismo, que fue un familiar cercano en la primera década del movimiento anabautista. Los espiritualistas no tenían mucho interés en lo concreto de una vida en una hermandad organizada. Ellos estaban satisfechos con un "círculo" de amigos, tal como el que se formó, por ejemplo, alrededor de Caspar Schwenckfeld. O ellos sintieron la soledad severa del individualismo espiritualista, como en el caso de Sebastian Franck, que se sintió incapaz de unirse a ningún tipo de asociación. En general los espiritualistas tenían en poca estima lo externo, fuera la disciplina de la iglesia o las ordenanzas eclesiales o cualquier cosa no exclusivamente ligado al espíritu – en contraste marcado con los anabautistas, para quienes tales formas concretas de realización eran el *sine qua non*.

Que los espiritualistas preferían hablar de la iglesia invisible se entiende, porque una iglesia visible nunca puede representar completamente el ideal de los espiritualistas. Pero aun Martín Lutero y sus colegas teólogos también enseñaron en principio la iglesia "escondida" o invisible como su ideal puro – de la que las iglesias estatales establecidas eran simples imágenes débiles. La idea de la iglesia invisible se originó con Agustín.

Para los anabautistas nada podía alejarse más de la verdad. *La suya siempre era una iglesia visible*, la hermandad-congregación viviente que ellos consideraban, a lo menos en parte, como el núcleo del reino de Dios en la tierra o el intento de su realización.[5] En este sentido Littell habla correctamente de una "escatología realizada" (1958:44). Un predicador huterita actual en el Canadá en una conversación conmigo llamó la iglesia *la "Vorhofzum Paradies"* (la antesala del paraíso). Si ese ha sido el sentir básico de los hermanos, entonces el ideal y la realidad no están muy lejos una de otra, y ninguna teología de una "iglesia invisible" podría tener significado para ellos. Es en la vida diaria presente que estas islas de paz, unidad de espíritu, y la verdadera comunión (*Gemeinschaft*) se están viviendo y practicando, como un resultado del centro básico de la teología anabautista: la doctrina del "reino de Dios" y de igual manera como un resultado de su oposición al "reino del diablo o príncipe de la oscuridad".

En esta manera el ideal externo de la vida eclesial anabautista podría ser limitado en alguna medida. Aunque su realización fue prevenida muchas veces por las autoridades civiles, potencialmente, a lo menos, la "iglesia" siempre estaba presente, aunque solamente en celebraciones clandestinas del rompimiento del pan y el tomar de vino, o por medio de visitas itinerantes entre la "familia" de los hermanos. Que estas iglesias siempre eran iglesias "reunidas" casi se puede tomar por sentado. Pero este hecho no sería de mucha ayuda para una apreciación más profunda de la esencia de la idea anabautista de iglesia. Tal vez es más conducente a ese fin la distinción de Ernst Troeltsch entre la ley natural "absoluta" y "relativa" en la teología.[6] Prácticamente todos los grandes cuerpos eclesiales de la cristiandad subscriben a la posterior, la ley natural relativa, acomodándose con las imperfecciones de este mundo y disculpándose con la caída de Adán, cuando se "perdió" la ley natural absoluta. Sin embargo, los anabautista se separaron del "mundo" exactamente por causa de este acomodamiento. Pero aún uno tiene el derecho a preguntar si la "ley natural absoluta" es en verdad lo mismo que los "mandamientos de Dios", y si estos son, el Decálogo o los dichos de Jesús. Naturalmente, al aceptar el bautismo de creyentes el anabautista llegaba a ser un absolutista en asuntos de fe, preparados y dispuestos aun a morir por esto. Pero no especulaba sobre la ley natural (un término de los estoicos) en una dirección u otra siendo que era ajeno a la Palabra de Dios revelada. Así que, nuestra discusión termina en forma inconclusa, y haríamos mejor en buscar nuevas fórmulas en la búsqueda por una teología de la iglesia entre los anabautistas.

La siguiente discusión se divide en dos secciones claramente separadas: (a) ¿Qué es la iglesia como tal y cómo se constituye?; y (b) ¿Cuáles son las funciones especiales de la iglesia, "cómo se actualizaba y mantenía esta idea de iglesia?" (Waltner 1951:5-16)

La idea de Iglesia de los anabautistas y su constitución teológica

No existe ninguna referencia a Mateo 16 en ninguno de los escritos anabautistas, que en la dogmática católica es considerado la misma piedra de fundamento de la iglesia. Poner énfasis en esta palabra dominical, "tú eres Pedro, y sobre esta roca edificaré mi iglesia (*ecclesia*)", tiene una cierta connotación legalista como si dijera: aquí descansa mi derecho de nacimiento. Los anabautistas eran hijos del Espíritu, no de la ley, y así que ellos tenían poco uso para este tipo de reclamo. Su referencia, a los menos dentro del período inicial de su historia, es a la incitación y obra del Espíritu en los creyentes. En este sentido Pedro Riedemann, el destacado "teólogo huterita", puede ser considerado nuestro testigo estrella al entregarse a un franco espiritualismo bíblico. En la sección, "Lo que es la Iglesia", de su *Rechenschaft* de 1541, él dice esto:

> La iglesia es una linterna (*Luzerne*) de rectitud en que la luz de la gracia es llevada y sostenida ante todo el mundo. [La iglesia] es completamente llena de la luz de Cristo. Su luminosidad brilla en la distancia para dar luz a otros que aun caminan en la oscuridad. Así quien persevera y sufre el obrar del Espíritu de Cristo es un miembro de la iglesia ... Dios junta su iglesia por medio del Espíritu, y es este Espíritu de Cristo y no el humano quien dirige la iglesia.[7]

Aquí entonces está el fundamento: la posesión del Espíritu que transforma al creyente en lo que más tarde se llamaría "un santo". Por consiguiente, Riedemann dice que la iglesia es una "comunidad de santos" (Riedemann 1950:42,43) que llegan a ser "partícipes de la gracia", miembros del cuerpo de Cristo (*corpus Christi* en vez de *corpus christianum*) y unidos con Cristo en *una comunidad del Espíritu* (refiriéndose a 1 Juan 1:3), una "nación santa escogida" (1 Pedro 2:9), como Riedemann cita en otro lugar.

Esta descripción se puede profundizar más por medio de una declaración de Pilgram Marpeck en su *Verantwortung* de 1545:

> La iglesia de Cristo – internamente de calidad espiritual, y externamente como un cuerpo ante el mundo – consiste de personas nacidas de Dios. Ellas llevan en su cuerpo y sangre purificada el ser hijos de Dios en la *unidad del Espíritu Santo* (*in der Einigkeit des Heiligen Geistes*) que ha limpiado mentes y disposiciones (1929:294).

Eberhard Arnold, el fundador de la Sociedad de Hermanos moderna, quienes en el siglo veinte pasaron experiencias casi idénticas a las de los anabautistas del siglo dieciséis, expresó casi la misma idea cuando llamó la *Gemeinde* una comunidad de la "unidad del Espíritu [*Gemeinschaft der Geisteinheit*]".

Esto parece ser una caracterización profunda y apta también de las hermandades-iglesias de los anabautistas. Si los hermanos son todos miembros genuinos de un "cuerpo de Cristo", entonces la "unidad del Espíritu" es un corolario natural de esta presuposición, y con esto sigue lo demás: paz interna, amor fraternal, cooperación, el compartir de cosas materiales, y la preocupación por la preservación de la pureza del grupo. Esto suena casi como una meta demasiado alta para alcanzar. Pero los testimonios originales, principalmente hasta los años 1550/60, parecen confirmar que este ideal fue a lo menos aproximado.

Para este tipo de iglesia son esenciales dos características: (1) que no se hicieran distinciones espirituales entre los miembros laicos y los predicadores, porque todos eran un "real sacerdocio", y (2) que no se hicieran distinciones entre el trabajo secular y sagrado, arar el campo o reunirse para adorar, porque toda área de la vida estaba en principio santificada y transfigurada dentro de la iglesia. Toda la vida era un gran servicio a Dios y un rendirse ante Dios. Por eso es muy apropiada la observación de un autor moderno que una hermandad de este tipo se puede decir con razón que está viviendo en un tipo de "ciudadanía celestial" (Heimann 1952:156).

Al reducir todas estas ideas teológicamente a unos principios básicos, dos resaltan: (1) creencia en la primacía del reino de Dios, contra el mundo de oscuridad, y creencia en la iglesia como vía para llegar al mismo;[8] y (2) la idea soteriológica de que "uno no puede llegar a Dios al no ser junto con su hermano" (véase, Parte III, Sección C). O expresado en manera más figurada: la relación vertical "Dios al humano" y la relación horizontal "hermano a hermano" son inseparables. El atar juntos a los hermanos es tan esencial para el discípulo como es la dedicación de obediencia a Dios. Para todo esto, el ejemplo apostólico normalmente se toma como normativo, resumido en la tesis de una "restitución" de la iglesia primitiva.[9]

Ahora se enumeran algunos esfuerzos recientes de interpretar la idea anabautista de iglesia. Franklin Littell enumera tres "énfasis": (a) El escatológico: la iglesia anabautista entendida a la luz de una "escatología realizada". Este representa la idea del reino. (b) La naturaleza pactal del la iglesia: los creyentes se congregan voluntariamente en un pacto (*Bund*), una idea dominante con Denck, Hut y Marpeck, acerca de lo cual se dirá más posteriormente. (c) El principio de "restitución": El patrón apostólico asume un carácter normativo (Littell 1958, capítulos dos y tres).

Franz Heimann, quien estudió primordialmente a Pedro Riedemann y su *Rechenschaft*, propuso un juego de otras tres descripciones (1952:142,156): (a) la iglesia como "linterna de rectitud", que ilumina el mundo y a la cual se acercan los que han sido reunidos por el Espíritu Santo. (b) La comunidad empírica (*koinonia*), ocasionalmente también identificada como la encarnación de la iglesia espiritual de Cristo. Aquí la declaración de la hermandad de ser parte de la iglesia verdadera no se deriva de alguna continuidad histórica pero se basa exclusivamente sobre una base espiritual: estar en la iglesia de Cristo significa estar en la casa del Espíritu Santo. Los miembros, un compañerismo de discípulos comprometidos, llegan a ser los que llevan la antorcha, los apóstoles de luz. Es más, la iglesia es: (c) un compañerismo [congregación] de la Mesa del Señor (*Abendmahlsgemeinde*). Esta idea tan seminal parece haber originado con Baltasar Hubmaier, principalmente en su tratado *Eine Form des Nachtmahls Christi* (1527), pero Riedemann también lo integró en su propia visión de la iglesia.[10] Su corolario es de significado principal en tanto que la unidad de tal compañerismo tiene que existir *antes* de llegar a partir el pan y tomar de la copa (Heimann 1952:46). Heimann reformuló su entendimiento de estas ideas anabautistas en cuanto a la iglesia así (1952:156): primero un "compañerismo de la Mesa del Señor" interno es efectuado por el espíritu de Cristo; entonces el establecimiento externo de la comunidad de bienes se considera necesario para la realización perfecta de lo primero, el aspecto interno; y tercero, la práctica de disciplina fraternal junto con la excomulgación [*ban*] y la exclusión se acepta como la única manera dentro de una sociedad redimida por medio de la cual la pureza deseada (la "iglesia sin mancha ni arruga") puede salvaguardarse. Legítimamente los hermanos podían referirse aquí al mandato del Señor en Mateo 18:15-17. Para ellos la excomulgación [*ban*] no era otra cosa sino la práctica de una forma de amor fraternal para ayudar al que se había desviado para que pudiera regresar a la comunidad santa. La disciplina asumía una cualidad redentora aparte de su función catártica primaria.

Por supuesto, ni Littell ni Heimann agotaron los posibles aspectos teológicos de la eclesiología anabautista; algunos puntos adicionales de énfasis se enfocarán en este estudio.

Ahora recibirán consideración un número de aspectos, algunos mencionados antes y otros aun por formularse. Hay en primer lugar la idea de la iglesia como *una comunidad pactal visible*: es una idea

planeada por Hans Denck, Hans Hut y sus seguidores, y Pilgram Marpeck. Una de sus formulaciones más concisas la encontramos en el *"Sieben Urteile"* (Siete Decisiones) de 1527. Estas siete tesis supuestamente originaron con Han Hut (Meyer 1874:230,242,244), uno de los espíritus más creativos y profundos del anabautismo en el sur de Alemania. La única exposición completa de ellas se encuentra en una confesión de fe por Ambrosius Spittelmaier en 1527 (Schornbaum 1934:49,50), en que este noble seguidor de Hut cambió levemente y enriqueció las tesis de su maestro. El Artículo Uno trata el pacto divino y en parte dice lo sigue: "Debemos aliarnos a Dios para permanecer con El en un amor, un espíritu, una fe, y un bautismo (Efesios 4:5). Por otro lado, Dios pacta (se ata) ser nuestro Padre y estar con nosotros en la tribulación" (Klassen 1958:270).

J. C. Wenger discute las ramificaciones amplias de este concepto básico de pacto (*Bund*) (1955:I,726,727), que llegó a dominar tanto entre los anabautistas del sur de Alemania y los primeros melchioritas holandeses, los precursores de los Doopsgezinden. Pilgram Marpeck también le gustaba llamar a sus compañeros anabautistas *Bundesgenossen*, o miembros del pacto, y su primer gran libro, el *Vermahnung* de 1542, dice en su título expresamente: *"Bericht zu warer Christlichen pundtsvereynigung aller waren glaubigen ... zu hilff und trost"* [Reporte sobre el verdadero pacto cristiano que unifica a todos los creyentes], etc., de esa forma indicando que también para él la iglesia era esencialmente un asociación de pacto o hermandad.[11]

Para Ambrosio Spittelmaier como para la mayoría de los primeros anabautistas la iglesia era esencialmente una *hermandad que comparte* (Klassen 1958:270). Donde hay amor fraternal perfecto (como se suponía ser en el "cuerpo de Cristo" auténtico), la idea de propiedad privada desaparece de alguna forma u otra. Por lo tanto uno practica ya sea un comunismo de amor (Troeltsch), que denota una preocupación por los necesitados; o una comunidad de bienes completa como en el experimento moravo entre los huteritas, filipitas y gabrielitas. El Artículo Dos de las "Siete Decisiones" de Hut de 1527 (1958:270) en parte dice lo siguiente:

> Nadie puede heredar el reino de Dios a menos que sea pobre con Cristo, porque un cristiano no tiene nada suyo, ningún lugar donde descansar su cabeza ... Un cristiano debiera tener todo en común con su hermano, o sea, no permitir que sufra necesidad.. Porque un cristiano mira más hacia su vecino que hacia sí mismo.

En esto ni Hans Hut ni su seguidor Ambrosio Spittelmaier estaban solos. En verdad, desde Hubmaier, esta idea de la "comunión" de amor como una característica esencial de la verdadera iglesia había sido la convicción bastante generalizada de todos los anabautistas de los años formativos y se realizó en gran medida también fuera de Moravia.

Hubmaier tiene un párrafo significativo sobre este asunto en su *Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein* (1525/26):

> Que una persona debiera siempre tener una preocupación por su compañero; que el hambriento coma, que el sediento reciba algo de beber, y el desnudo sea vestido. Porque ninguno es señor de sus propios bienes pero sólo su mayordomo (*Schaffner*) y distribuidor (*Austeiler*). Ciertamente no hay ninguno que diría que uno debe quitar lo que pertenece al otro y distribuirlo (*gemein machen*). Más bien uno debiera dejar la capa con la túnica (1962:178).

Aún más fuertes son los testimonios de Hans Hut (Müller 1938:36), Leonhard Schiemer (1938:60,67), Hans Schlaffer (1938:109), Wolfgang Brandhuber (1938:138), y unos ocho años más tarde de Ulrich Stadler (1938:222,223), sin mencionar a los huteritas. Todos indican esta misma orientación. Pero rara vez encontramos el radicalismo de las palabras de Spittelmaier, que tal vez corresponden más cercanamente al ideal franciscano de pobreza apostólica.

En un estudio anterior, tratando de entender los argumentos más profundos de la doctrina de vida comunitaria con la idea anabautista de la iglesia, yo encontré principalmente tres motivaciones:[12] (a) El amor fraternal en acción, un deseo por compartir y compañerismo con el hermano en Cristo. *"Wo keine Gemeinschft ist"*, ellos decían, *"da ist auch keine rechte Liebe* [donde no hay comunidad, tampoco hay amor genuino]" (Friedman 1960:252 y Ehrenpreis 1930:19). (b) *Gelassenheit*, rendirse o resignación a la voluntad de Dios, y la renunciación de cualquier forma de egoísmo, y (c) obediencia a los mandatos divinos. Al rendir su propia voluntad, naturalmente acepta los mandatos de Dios como la base y los indicadores para la acción. "Es sólo por medio de una vida comunitaria que la sangre de Cristo puede limpiar a humanos pecaminosos". Heimann tiene razón al llamar a este tipo de vida un "comunismo teocrático". Así que está claro que la iglesia de los anabautistas no tenía nada en sí de carácter institucional. Era todo vida y realización – una "encarnación" de ideas supremas, sobre todo, de la idea del reino de Dios, anticipado en la hermandad aquí y ahora.

El siguiente problema para considerar concierne la *dinámica interna* de tal hermandad-iglesia, la casi imposibilidad de realizar en lo concreto e histórico un ideal tan sublime como el reino de Dios – una "iglesia sin mancha ni arruga". Como ya se ha hecho énfasis: los anabautistas nunca enseñaron el perfeccionismo.[13] Ellos sabían demasiado bien que pocas personas podrían vivir en una cima todas sus vidas. Reincidir y ofender al grupo necesariamente ocurriría una vez tras otra. Por esta razón el excomulgar [*ban*] o "exclusión" ha sido una parte integral de tal iglesia, un acto de amor fraternal para asistir al miembro que fallaba en su lucha por la vía correcta. Sin el excomulgar [*ban*] (véase Neff 1955:I,219-223), o sea, sin la supervisión de la pureza interna de la iglesia por sobreveedores nombrados y casi siempre carismáticos, no podría haber un compañerismo efectivo de la Mesa del Señor. Nuestra tendencia es llamar a este problema – uno básico en toda idea de la iglesia – la "dinámica interna" de la vida de la iglesia. Dinámica es en verdad, y al hablar del anabautismo como una forma de cristianismo existencial, no estaría fuera de lugar inventar el término "dinámica existencial". Mas o menos sigue este patrón:

El CRISTIANO RENACIDO o DISCIPULO

1 acepta el bautismo de fe como la manera de entra a la iglesia o *Gemeinde*. Comparte en la Cena del Señor como miembro pleno del cuerpo de Cristo

2 En caso de reincidir, o sea, abiertamente romper su promesa bautismal y cometer una ofensa de algún tipo,[14] la hermandad le advertirá, lo amonestará, y aún eventualmente (si rehusa corrección) →

3 lo excomulgará y pronunciará su exclusión (y algunos grupos también dejaban de relacionarse con la persona).

Pero . . .

4 la puerta siempre está abierta esperando el regreso. El hermano puede hacer penitencia, después de lo cual será perdonado y recibido de nuevo como miembro pleno de la hermandad.[15]

Al repasar estas dinámicas internas de la iglesia, fácilmente vemos un cambio de carácter. Como una "linterna de rectitud" o "comunidad del pacto (*koinonia*)", como un "compañerismo de la Mesa del Señor", o como el "cuerpo de Cristo", la iglesia ontológicamente se entiende a sí misma como el núcleo del reino, con toda su perfección intencionada. Como un establecimiento humano, sin embargo, también vemos a la iglesia tratando con fallas y tensiones de todo tipo. En vez de unidad las hermandades pasaron por divisiones y luchas, y eventualmente experimentarían aun una pérdida de su espíritu inicial. Por esta razón, la disciplina, incluyendo el excomulgar [*ban*], llegó a ser una necesidad para poner las realidades en línea con el ideal.

En esta conexión parece de mucha ayuda llamar la hermandad anabautista una *iglesia de orden*, como, por ejemplo, lo ha hecho Harold S. Bender (1955:I,595). Porque en ella el cuerpo corporativo determina en principio el patrón de vida para sus miembros y asume la última autoridad sobre su comportamiento. El individuo, sin embargo, se somete a esta determinación libremente al momento de su promesa bautismal. La expresión externa de tal "orden" es un documento normalmente llamado "Disciplina de la Iglesia" (*Ordnung der Gemeinde*). En el anabautismo se conocen un número de tales documentos que en lo estricto y comprensivo se diferencian claramente de las disciplinas de la iglesia de los cuerpos eclesiales establecidos. En alguna manera hacen recordar los *regulae* de las órdenes monásticas medievales. Ellas representan un tipo de constitución de un grupo hermanado particular, de esa forma estableciendo el grupo, o una codificación de órdenes y prácticas ya existentes, de esta manera estableciendo una tradición firme para generaciones futuras.

El más antiguo de estos documentos se originó con la primera congregación anabautista en Berna, Suiza, de fecha no posterior a 1526/27. Es un documento algo breve que sorprendentemente ha escapado la atención erudita hasta hace poco.[16] Obviamente estableció a ese grupo

como una entidad corporativa, y expresa el genio del anabautismo primitivo muy bien. Tal vez es mejor tratarlo junto con la disciplina anabautista que es la segunda más vieja, el *Ordnung der Gemein*, esta por Leonhard Schiemer, un seguidor de Hans Hut, mientras estaba en prisión en Rattenberg, Tirol, en diciembre 1527 y enero 1528, enfrentando el martirio eventual.[17] Su subtítulo característicamente lee: "Como debe vivir un cristiano". Fue desarrollado por una honda preocupación por el bienestar espiritual de la hermandad pequeña pero fuerte en esa ciudad minera de Inn Valley (Friedmann 1959:IV). Scheimer se sintió el pastor responsable de esa nueva congregación. No sin razón fue llamado una disciplina eclesial "profética".

La disciplina de Berna tiene siete artículos, el documento de Rattenberg doce, pero más o menos tienen el mismo contenido. Ellos dictaminan que los hermanos se debieran reunir frecuentemente, si fuera posible tres o cuatro veces por semana, y el primer punto de orden debiera ser la exhortación mutua (*Vermahnung*) para permanecer firmes en su fe, considerando la hostilidad a su alrededor. Ellos debieran ser instruidos de una forma cuidadosa por un hermano responsable que les expondría las Sagradas Escrituras. El énfasis está sobre el comportamiento correcto para que no dieran ofensa al "mundo afuera". Maldecir y lenguaje vulgar son prohibidos. Romper cualquier de estos reglamentos debe ser castigado conforme a Mateo 18, siendo que la pureza del grupo es un principio de primordial importancia.

Los dos documentos contienen un artículo en cuanto al compartir, o sea, el requisito de alguna forma de un "comunismo de amor" primitivo. "Todas las cosas deben estar en común", expresando la preocupación que los hermanos necesitados no deben sufrir mientras otros tienen suficiente. También se establecen regulaciones en cuanto a la celebración frecuente de la Cena del Señor que se considera como una expresión de la solidaria hermandad genuina. Un concomitante vital a la Cena del Señor, que también pone énfasis en la solidaridad, es el ágape fraternal frecuente. Pero aquí, también, se impone gran moderación. El documento de Rattenberg añade que "un cristiano siempre debe estar preparado para la cruz", un punto ordinariamente no encontrado en una regulación eclesial pero muy natural en la situación que prevalecía en Tirol en 1527. El documento de Berna no tiene una referencia a la cruz, de esta forma indicando que debe haber sido desarrollado antes del tiempo cuando, más tarde en 1527, la persecución comenzó en esa ciudad. La disciplina de Tirol finalmente recuerda a los hermanos que "debemos vigilar siempre y esperar la venida del Señor", tal vez un eco de las enseñanzas de Hans Hut.

Estos dos documentos breves tienen el carácter de una "constitución" estableciendo "orden" entre los que han pactado su nueva fe recién ganada. En esto los dos tienen un sabor existencialmente concreto algo muy diferente a cualquier documento de tipo "legal" que se encontró generalmente en las disciplinas de las grandes iglesias territoriales del siglo dieciséis.

Una característica de todas las primeras confesiones de fe anabautistas es que eran básicamente – poniendo aparte su contenido doctrinal – sólo

regulaciones o disciplinas eclesiales. Esto se aplica igualmente a los Artículos Schleitheim de 1527 y el *Rechenschaft* de Pedro Riedemann, que en otras maneras son muy diferentes. El documento Schleitheim, al cual Miguel Sattler dio el título: *Vereinigung etzlicher Kinder Gottes*,[18] trata exclusivamente con los artículos sobre los cuales una unión o acuerdo entre todos los individuos y grupos del mismo sentir fue hecho posible. Como tal asumió el carácter de una constitución y correctamente pertenece al principio de esa gran aventura.

El anabautismo suizo formalmente comenzó con el primer bautismo de adultos en Zurich el 21 de enero de 1525. Solo fue dos años más tarde, el 24 de febrero de 1527, que un número de hermanos se reunieron en Schleitheim para discutir y desarrollar tal documento que con el tiempo llegó a ser "normativo" a lo menos para los Hermanos Suizos. Los siete artículos tratan (a) el bautismo ; (2) la excomulgación [*ban*]; (3) la Cena del Señor ; (4) la separación del mundo ; (5) el cargo de pastor ; (6) la espada, o sea, la relación con las autoridad civiles; y (7) el juramento, prohibido a un discípulo. En todos estos puntos se buscó y se consiguió el consenso, porque era una *regula* voluntariamente aceptada y no una ley dictada desde arriba. La disciplina según Mateo 18 era una de la responsabilidades mayores de los pastores del grupo que tenían que supervisar la pureza de su iglesia. Si el excomulgar [*banning*] fuera a ser necesario se debiera hacer antes de "partir el pan" para que el compañerismo de la Mesa del Señor permaneciera una reunión de discípulos genuinos, un anticipo del reino eterno.

El *Rechenschaft* de Riedemann en parte tenía la intención de informar al Landgrave Felipe de Hesse acerca del contenido de la fe anabautista, y en parte para dar a los hermanos en casa en Moravia una formulación clara y escritural de lo que creían.[19] Comúnmente se ha clasificado como una "confesión de fe", como lo indica el título: "Informe de nuestra religión, doctrina y fe". Pero un vistazo cuidadoso pronto revela que este documento voluminoso[20] es un tipo de "codificación" de las prácticas y tradiciones ya prevalecientes de los diez u once años previos. Por eso es correcto evaluarlo dentro del contexto de este capítulo actual sobre la disciplina de la iglesia. La primera sección de este documento asombroso trata con el Credo de los Apóstoles y otros artículos propios de una confesión de fe. La siguiente sección trata la idea de la iglesia, junto con el bautismo, la Cena del Señor, y los cargos de la iglesia.

Al final la gran sección de conclusión provee las regulaciones de los aspectos más prácticos de la vida fraternal, explicando "como vivimos". Contiene capítulos sobre el matrimonio, comunidad de bienes, comportamiento en general (incluyendo la prohibición a jurar, ser soldado, tener un mesón, y aun comerciar). Al final de esta sección los capítulos sobre el excomulgar [*ban*] y la readmisión extrañamente no son enfatizados. Alrededor de 1545, fue impreso en Moravia en una edición pequeña como un libro de bolsillo, y en 1565 se imprimió una segunda edición allí. Aún se utiliza entre los Hermanos Huteritas en Norte América y todavía en 1962 lo reimprimieron. Que llegó a ser la obra estándar de los huteritas se puede apreciar fácilmente por ser comprehensivo y bien balanceado. Tiene buen fundamento bíblico y sus márgenes contienen casi tres mil referencias bíblicas. En un sentido se puede considerar como muy representativo del genio anabautista.

El último ejemplo de tales regulaciones eclesiales en el anabautismo del siglo dieciséis es un documento de un genio un poco diferente: el *Gemeinsame Ordnung der Gleider Christi, in sieben Artikeln gestellt* de Leupold Scharnschlager, de alrededor de 1540.[21] Scharnschlager es conocido como el colega más alerta de Pilgram Marpeck, y el *Ordnung* es de su círculo. Pero una pregunta inquietante suscita de inmediato: ¿Para quién desarrolló tal "Orden de los miembros de Cristo"? Aparte de pequeños grupos aquí y allá en Alsacia y una colonia en Moravia, la hermandad Marpeck en verdad no existía como un cuerpo corporativo o "iglesia". No se conoce que Scharnschlager haya pastoreado alguna vez alguna de estas congregaciones desparramadas; parece que vivía en un vecindario de Augsburgo alrededor de 1540. Así que probablemente tenemos una regulación eclesial para la diáspora de los seguidores de Marpeck. Por consiguiente, el documento es algo vago y sorprendemente suave, siendo que Scharnschlager en verdad no tenía mucha autoridad carismática para legislar para ningún grupo. Y a pesar de eso se sintió la necesidad, y el documento se compiló para instruir a sus hermanos creyentes acerca de los principios básicos normativos para el "cuerpo de Cristo" en cualquier lugar. Interesantemente, menciona lo conveniente de la "comunidad de bienes", refiriéndose no solo al ejemplo apostólico, sin también a las epístolas de Pablo como Romanos 15:25ss; 1 Corintios 16:1ss; 2 Corintios 9:1s. Al tratar el excomulgar [*ban*] aconseja bondad [o suavidad], algo que se entiende, para que no se viole el espíritu de amor. De todos las órdenes eclesiales anabautistas primitivas conocidas, ésta es obviamente la más débil. Veinte años más tarde el grupo Marpeck desapareció, más o menos fusionando con los Hermanos Suizos del sur de Alemania, excepto en Moravia donde persistió una pequeña congregación. El documento sobrevivió en solo un códice, el *Kunstbuch* de 1561 (Fast 1956:212-242).

****

Nuestra discusión de la eclesiología anabautista aun estaría incompleta si no tocamos otros dos puntos que no son estrictamente de naturaleza teológica: (1) la idea de la "iglesia que sufre" o la "iglesia bajo la cruz" y (2) la idea del voluntariado en la hermandad-iglesia anabautista, otro término para el principio de libertad de consciencia.

La "teología de martirio" de Ethelbert Stauffer (1945:179-214) subraya una perspectiva básica dentro del anabautismo en relación a la función de la iglesia de Cristo en este mundo. Siendo tanto levadura como reto, esta iglesia no podrá evitar la persecución por el mundo, resultando en el sufrimiento y muerte de sus miembros. Stauffer colectó material voluminoso para demostrar que el espíritu de martirio era constitutivo para el discípulo y su iglesia. El primer documento en esta dirección es la famosa epístola de Conrado Grebel a Tomás Müntzer del

5 de septiembre de 1524, antecediendo el primer bautismo de adultos por cuatro meses y medio. En esta carta Grebel dice:

> Los verdaderos fieles cristianos son ovejas entre los lobos, ovejas para el sacrificio. Deben ser bautizados en la angustia y en el peligro, en la aflicción, la persecución, el dolor y la muerte. Deben pasar la prueba de fuego... Y si tú debes padecer por eso, sabes bien que no puede ser de otra manera. Cristo debe padecer aún en sus miembros (1976:138,141).

Harold S. Bender, quien escribió la biografía definitiva de Conrado Grebel, hizo de esta idea de la "iglesia que sufre" una verdadera piedra angular del movimiento anabautista incipiente. Y seguramente cada catecúmeno instruido para el bautismo era advertido asiduamente acerca del tremendo riesgo involucrado en este paso.

Pero, ¿qué tiene que ver esto con la "iglesia" como cuerpo corporativo? Para contestar esta pregunta se tiene que hacer una distinción sutil entre dos ideas grandes y que suenan similares: por un lado encontramos la "teología de la cruz" (*Kreuzestheologie*), un término introducido por Tomás Müntzer pero subsecuentemente también utilizado en el luteranismo, mientras por otro lado nos encontramos con la "teología del martirio" de los anabautistas, la idea de la iglesia que sufre. La "teología de la cruz" parece ser entendido como un asunto de cada creyente individualmente, algo que tiene que ver con dilemas personales profundos tales como *Anfechtung*, o sea, duda interior, inseguridad, aun desesperación, y cosas similares, que podrían minar la fe de uno y producir el sentir de ansiedad. En nuestra era la misma idea en ocasiones es llamada "existencia cristiana hoy". Significa un dilema entre nuestro deseo por tener fe y certidumbre de salvación, y nuestras dificultades internas en obtener fe genuina. John H. Yoder atinadamente lo llama el *"Heilsweg eines Menschen in Anfechtung"* (literalmente, el "camino de salvación de la persona desesperada") (Yoder 1968:194).

La otra idea, tan similar a la "teología de la cruz", y sin embargo tan diferente, es la "teología del martirio", que nació de una fe imperturbable en su encuentro con el "mundo". Aquí es el mundo antagónico que intenta aplastar la fe, en cualquier forma que intente desarrollarse. El tema aquí no es el conflicto interno de un solo creyente (aunque tales conflictos también abundan aquí) sino el conflicto de la hermandad como un todo colectivo, expuestos, sin poder evitarlo, al sufrimiento en el mundo, sin embargo dispuestos a sobrellevarlo por causa del reino. Pues, como dijo el apóstol Pablo, "Es necesario que a través de muchas tribulaciones entremos en el reino de Dios" (Hch. 14:22). Una buena ilustración de esta idea es la historia dramática de los huteritas durante la década de 1540 cuando el grupo entero fue expulsado de Moravia, Hungría, y Austria, eventualmente escarbando túneles subterráneos[22] para sobrevivir de alguna manera como un todo colectivo. "Anduvimos de un lugar a otro", escribieron, "y no sabíamos que hacer luego". Pero ellos permanecieron juntos, sin embargo, y no se dispersaron; eventualmente pudieron regresar a su Bruderhof. Escenas como estas se han repetido muchas veces hasta el presente. Sencillamente no podría ser

de otra manera según su dualismo cristiano básico, siendo que el "reino de Dios" y el "mundo" sencillamente no puede estar de acuerdo. "La verdadera iglesia de Cristo", escribió Menno Simons, "tiene esta característica por medio de la cual es reconocible como la verdadera iglesia de Cristo, en que sufre persecución pero no persigue" (Bender 1970:11).

El último punto de esta primera parte de eclesiología es el asunto de "libertad de consciencia" dentro de esta iglesia y el principio básico del voluntarismo (1970:11). La iglesia anabautista es una iglesia "reunida", una asociación aceptada libremente y a la cual se une libremente; ninguna compulsión ni influencia externa se admite para interferir con la libertad de la promesa bautismal. Y si fuera a ocurrir que una parte en un matrimonio llega a ser un miembro de esa iglesia mientras el otro sigue fuera, la situación debe ser aceptada y ningún esfuerzo se debe hacer para cambiarlo por alguna forma de compulsión. Y aun después, cuando una persona ya ha aceptado la nueva vía, su consciencia aun permanecerá su última autoridad sobre si siente o no llamado a tomar su lugar en la unidad del Espíritu.

En verdad, el anabautismo fue el primer campeón de la libertad de consciencia enfrentando la intolerancia crasa de las iglesias establecidas por todos lados. "La gente de Cristo son un pueblo libre, gente no forzada y no obligada, quienes reciben a Cristo con un corazón deseoso y dispuesto", (1970:91) escribió Kilian Auerbacher de Moravia a Martín Bucer en 1534. Así que "la fe no debe ser obligada sino aceptada como un regalo [gratis] de Dios".[23] Nada podría estar más lejos del pensamiento anabautista que la imposición de algún tipo en asuntos de fe, porque la coerción destruiría esa "unidad del espíritu" y dejaría sin sentido el camino anabautista. Pero también se necesita poner énfasis en que la "filosofía" y los motivos del anabautismo eran ciertamente radicalmente diferentes de los contemporáneos que abogaban por la tolerancia religiosa. Estos eran humanistas, como por ejemplo, Sebastian Castellio, quien peleó una guerra por la "tolerancia", cuyo resultado final fue John Locke y el Acto de Tolerancia de 1689. Estas luchas humanistas tenían que ver con el triunfo de la razón sobre la creencia, por lo tanto significaba una indiferencia básica al espectro de iglesias y sus credos. Es claro que nada de este tipo se aplica a la Reforma Radical. Sus representantes seguramente eran absolutistas, y "tolerancia" no era una palabra en su vocabulario. Pero ellos respetaban el Espíritu del cual el evangelio dice que "el viento sopla donde quiere". Solo desde esta visión elevada podría esta gente estar lista a defender el principio de voluntariedad; combinado, sin embargo, siempre con otro principio, a saber, el de la disciplina. Esto último excluiría demasiada arbitrariedad entre los miembros individuales, mientras lo posterior recalcaría que su iglesia era en último análisis la iglesia del Espíritu y una "linterna de rectitud".

Las funciones especiales de la Iglesia: La manera en que la Iglesia se actualiza y se mantiene

En la última sección de este estudio pertenece primero y primordialmente una discusión de la teología de las dos ordenanzas, bautismo y la Cena del Señor, tal como fueron entendidos por el anabautismo primitivo. También hay otras tres funciones que se deben considerar: (a) el excomulgar [*ban*], como la prerrogativa del *Gemeinde* autónomo de vigilar su pureza interna; (b) la comisión de enseñanza de la iglesia, incluyendo adoración y predicación de la Palabra divina; y finalmente (c) el alcance, misión, y "proselitismo" en cualquier lugar donde se entendiera la lengua alemana.

Teología del bautismo[24]

El texto bíblico principal citado por los anabautistas cuando discutían el bautismo es 1 Pedro 3:21, en la traducción de Lutero, "El bautismo es un pacto [*Bund*] de buena consciencia para con Dios". Hans Denck parece haber sido el primero en señalar este pasaje. Pero existe alguna duda de si la traducción de este versículo en la versión de Lutero es correcta. ¿Habla el griego original en verdad de un pacto? La palabra griega *έπερώτημα*, traducida aquí como *Bund*, presenta dificultades en traducción. "Promesa" tal vez sería apropiado, aunque extrañamente nunca se usa por los traductores bíblicos. La Biblia Zurich tiene *Kundschaft*, y este término también fue utilizado por Hubmaier, razón por la cual él no sabe de una "teología pactal del bautismo". Marpeck discutió esta pregunta de la traducción correcta con cierta amplitud en el *Verantwortung*,[25] pero en el *Vermahnung* unos años antes, él también habla de *Bund* o *Verpündtnuss* en el contexto del bautismo.[26]

Otros textos, que se utilizan menos para la especulación teológica; son Tito 3:5, según la versión de Lutero, "Bautismo es el baño de regeneración",[27] y (a lo menos con Hans Hut) Apocalipsis 7:3, que llama el bautismo un sello "en sus frentes" para los que no serán dañados por el catástrofe del fin de los tiempos. Aquí el bautismo asume una connotación claramente escatológica, típica de Han Hut y sus seguidores. Otro término utilizado en conexión con el bautismo cuando es entendido como una promesa o voto al discipulado, algo similar a los votos monásticos, es *Versieglung* (sellar), muy popular con Hans Hut, los huteritas, y Pilgram Marpeck. "El bautismo es el sellar de la nueva vida", pronto llegó a ser una frase estándar. Marpeck aun encontró que esta idea se puede trazar a una persona del calibre de Tertuliano (c. 200 d.C.). El escribe (Marpeck 1925:209), "Tertuliano dijo en el 'Libro de Arrepentimiento' que este baño es un sellar de la fe". Y finalmente el término *Verwilligung*[28] se utiliza frecuentemente en conexión con el bautismo de fe, principalmente por Hans Hut en su tratado profundo *Vom Geheimnus der Tauff* (1527), donde dice, (Müller 1938:20) "Acepta la señal del bautismo para un *pacto de consentimiento* ante un iglesia cristiana", o de nuevo, "El bautismo es una señal, un pacto, una parábola, y un recuerdo de consentimiento, trayendo a la mente que es lo que tiene

que esperar tal persona a través del bautismo correcto" (el sufrimiento).[29]

Así que el bautismo de adultos se consideraba más que solo un rito (lo que casi seguro llegaría a ser para la tercera y subsiguientes generaciones donde los jóvenes sencillamente siguieron la rutina para perpetuar la iglesia). En el principio definitivamente asumió una decisión existencial para la vida, y con Hut también un carácter escatológico. El término estándar a través de nuestras fuentes sigue siendo *"Bund"*, que justifica que hablemos generalmente de una "teología pactal bautismal" anabautista (Rollin S. Armour).

Un pacto es una promesa que en el pensamiento anabautista funciona en tres direcciones: (a) un pacto entre Dios y el humano; (b) uno entre el humano y Dios; y (c) también uno entre humano y humano, de esta forma estableciendo la iglesia o *Gemeinde* (Wappler 1913:329; véase también Oyer 1961:8,9). Al aceptar el bautismo el creyente, un discípulo de Cristo, ahora entra en la hermandad como un igual a otros miembros, o más específicamente como un miembro del "cuerpo de Cristo" espiritual, una cualidad compartida con todos los otros miembros.

En el lenguaje de Marpeck el bautismo también significa *Mitzeugnis* (1929:209), un término que no se traduce fácilmente. Normalmente es traducido como "testigo adjunto", pero "atestación" es más cercano al sentido original. El bautismo es entonces el atestiguar externo del nuevo nacimiento experimentado internamente. El acto externo funciona en dos direcciones: (1) para la incorporación (*Einverleibung*) del catecúmeno en el pacto con Dios, y (2) al mismo tiempo para su incorporación en la iglesia santa de Dios (1929:208). En este sentido el bautismo es mucho más que solo una señal. Tiene una cualidad testimonial, *el atestiguar de un "bautismo" con el Espíritu Santo previamente experimentado.* No puede haber duda de que en el período inicial del anabautismo el bautismo de adultos tenía esta connotación profundamente espiritual.

Esto llega a ser particularmente claro en la distinción tripartita hecha por los primeros autores anabautistas al hablar del bautismo. En esto siguen una sugerencia de 1 Juan 5:6-8, aunque no se discute el bautismo allí. Los tratados anabautistas vez tras vez hablan de un bautismo tripartito: (a) primero y primordial el bautismo por el Espíritu, (b) entonces sigue el bautismo en agua, y finalmente (c) el bautismo espantoso con sangre o fuego. Hubmaier en su tratado *Von dem christlichen Tauff der Gläubigen* (1525), posiblemente su mejor monografía, dice que el bautismo en agua sirve para la renovación de vida en la medida que la persona renacida acepta el bautismo con agua como un testimonio de su fe espiritual interna (Hubmaier 1962:136). Y entonces añade significativamente : "El bautismo no limpia el alma, más bien tiene que ser presidida por una "buena consciencia" hacia Dios (*mit Gott*) en su fe interna" (1962:137). Esta teología cuasi espiritualista totalmente excluye cualquier interpretación ritualista de este acto de bautismo.

Los más directos sobre el tema son dos tratados de los primeros años: *el Vom Geheimnus der Tauff* de Hans Hut (1527) y el *Von dreyerley Tauff mi Neuen Testament* de Leonhard Schiemer (también 1527). Según Hut la verdadera justificación viene por el sufrimiento. Nadie se puede

escapar de este "infierno", pero el creyente saldrá de él limpiado. Porque Dios salva al humano de todas sus tribulaciones (*Trübsal*) por medio del "baño de regeneración" (Tito 3:7) (Müller 1938:23,24). Tanto Hut como Schiemer entonces desarrollan este nuevo entendimiento del "bautismo tripartito".[30] A esto Hut añade otro aspecto, el escatológico, o sea que el bautismo también significa (simbólicamente) el "boleto de entrada al mundo venidero", una idea que, sin embargo, no encontró mucha respuesta entre sus colegas anabautistas.

El bautismo, para Hans Hut, implica una disposición constante de participar en el sufrimiento de Cristo. Esto se entiende en una manera bipartita: (a) el sufrimiento físico en el martirio, que siempre será precedido por (b) "sufrimiento místico"; o sea, la lucha humana sin fin contra el pecado. En este contexto Hut dice con perspicacia profunda que "el bautismo verdadero no es otra cosa que una lucha contra el pecado a través de la vida".[31] El explica esto al decir que "el agua que entra al alma es *Anfechtung*, tristeza, ansiedad, temblor, y tribulación. Por eso el bautismo siempre significa sufrimiento". ¿Será toda esta idea tal vez un eco de Tomás Müntzer quien en su *Protestation und Entbietung* de 1524 también testificó de esta tribulación y angustia interna (Brandt 1933:142)? Pero entonces Hut añade de forma significativa: "El bautismo es una lucha con el pecado, mortificándolo a través de la vida" (Müller 1938:25).

Leonhard Schiemer añade otras dos ideas a este nuevo aspecto del bautismo: una de ellas es que solamente una persona que en sí se ha vuelto a Cristo en esta manera radical es facultado o autorizado para bautizar a otros. "Por lo tanto ninguno puede recibirme como cristiano que en sí no ha llegado a ser cristiano previamente" (1938:79). Y entonces elabora aun más fuertemente sobre este punto al escribir: "El bautismo no se debe administrar por un judío, un turco, o un pagano sino solamente por los que han sido electos por Cristo para este puesto" (1938:78). Parece que aquí se introduce una cualidad cuasi sacramental de la profundidad de una interpretación carismática de este acto. En consecuencia el bautismo no sólo es el rendimiento de la voluntad, sino también santificación y recepción del discípulo en la "comunidad de los santos".

El otro pasaje pertinente dice lo siguiente:

> En resumen: El bautismo con agua es una confirmación del pacto interno con Dios. Esto se puede comparar al hombre que escribe una carta y entonces pide que sea sellada. Pero nadie le da su sello o testimonial apenas que conozca el contenido de la carta. Quien bautiza a un niño sella una carta vacía (1938:78,79).

Se puede entender fácilmente como argumentos de este tipo persuadieron aun a las personas sencillas de lo correcto del bautismo de creyentes.

En el bautismo, todos estos primeros anabautistas, y también Marpeck, creían que uno tiene que distinguir entre señal y esencia (*Zeichen* y *Wesen*). La señal es externa, el derramar agua sobre el receptor, simbolizando la decisión propia de la persona y sellando su determinación por la nueva vida y la senda angosta. La esencia, sin embargo, está más profunda y tiene que ver con el rendimiento interno de la voluntad propia

a la obediencia a Dios, una transformación espiritual y regeneración que demanda la señal externa. Esto es, dicho sea de paso, una de las características que separaron a los anabautistas de los espiritualistas radicales. Porque los últimos no conocían una "señal", ninguna hermandad verdadera, ningún reto a la tradición, y por consiguiente su impacto sobre el mundo no se sintió como una fuerza provocativa causando una reacción por el gobierno y el mundo en general.

El bautismo por el Espíritu era en efecto también conocido por los espiritualistas incluyendo Tomás Müntzer (quien en verdad estaba más cerca al misticismo que al espiritualismo). El bautismo con agua era aceptado también por Hans Denck, a pesar de su tendencia hacia el espiritualismo. El bautismo con sangre y fuego, sin embargo, solo fue enseñado por los anabautistas, primero por Hubmaier y Hut, pero también por Grebel y Sattler y los Hermanos Suizos. El bautismo por el Espíritu era reconocido como un regalo de salvación que da poder para la vida nueva. El bautismo con agua obra hacia el establecimiento de una iglesia (*Gemeinde*). Pero el bautismo con sangre o fuego es la purificación final del pecado, según la enseñanza anabautista. Ellos conocieron que la tribulación del martirio no deja lugar para las tentaciones del pecado (compare 1 Pe. 4:1).[32] Significa una situación que se debe apreciar principalmente desde un aspecto escatológico: es decir, como los dolores de parto del reino de Dios que se ha acercado y puede irrumpir en cualquier momento.

Esto es, en bosquejo breve, la teología anabautista del bautismo antes de que se hiciera más rutinaria o tradicional.

La teología de la Cena del Señor[33]

Que los anabautistas tendían hacia una interpretación supuestamente racionalista de la Cena del Señor, rechazando cualquier suposición de una presencia espiritual de Cristo en los elementos del pan y el vino, casi no se tiene que decir. Para ellos ni la transubstanciación ni la consubstanciación transmitían algún significado. Es más, ellos aun ridiculizaban tales ideas, como hizo Pedro Walpot, por ejemplo, en su *Article Book* de 1577 (Friedmann 1967). En este asunto los anabautistas parece que reflejaban la perspectiva de Zwinglio, entendiendo la Cena del Señor principalmente como un memorial (*Gedächtnismal*) del sacrificio supremo de Cristo, y dándole un significado simbólico o figurativo solamente. Pero si fuera sólo esto y nada más le faltaría una cualidad existencial y fácilmente se podría haber descartado completamente como fue el caso con los espiritualistas radicales.

En realidad, el reunirse y el rompimiento del pan y el tomar del vino significaba mucho a los hermanos. De otra manera ellos no hubieran arriesgado sus celebraciones clandestinas aun de noche en lugares remotos, cañadas de los bosques o molinos abandonados, para este propósito específico. Este comer y beber en compañerismo fraternal les dio fuerza y ánimo y la certidumbre de pertenecer a una compañía de almas redimidas, y de ser parte del "cuerpo verdadero de Cristo" (Oyer 1961:24). Aquí se desarrolló un simbolismo nuevo y rico, diferente de

y más allá de la interpretación de Zwinglio, un simbolismo que, uno puede decir con confianza, se puede trazar a los tiempos apostólicos, y aun pre-apostólicos.

En este respecto la investigación del historiador de religión alemán destacado Rudolf Otto puede proveer perspicacias de ayuda. En su libro, *The Kingdom of God and the Son of Man* (1943), que describe los elementos espirituales dentro de los Evangelios, encontramos muchos paralelos sorprendentes con los registros anabautistas, haciendo el estudio de este volumen particularmente emocionante. Escribe : "Hoy muchas veces ponemos demasiado énfasis en los medios (perdón, expiación del pecado) por encima del propósito, el reino de Dios" (1943:311). Y más allá : "La Cena del Señor se consideró originalmente como una comida fraternal, un *cheber*, con la intención de consagración" (1943:261). Su significado primordial sin duda era escatológica (1493:312) – considere por ejemplo Lucas 22 :30 – prevalecía el sentir de que "el reino de Dios está a la mano como el poder que irrumpe de lo transcendental. Cristo mismo es parte del milagro que irrumpe del orden escatológico mismo" (1943:312).

Fue exactamente este mismo espíritu que estimuló a los anabautistas a reunirse y celebrar esta comida fraternal. Ellos no la llamaron un "banquete de amor", sin embargo, en esencia era uno. Tal símbolo profundo de unidad fraternal y comunión proveyó un anticipo del reino de Dios aquí y ahora, o – como diría Rudolf Otto – de la irrupción de una nueva realidad trascendental. En este sentido muy real la Cena del Señor era más que *sólo* un memorial. Al discutir la idea anabautista de iglesia, hablamos de ella como una "comunidad de la unidad del espíritu" y un "compañerismo a la Mesa del Señor". Esta comida entonces era una confirmación de esa unidad interna (también llamada "el cuerpo de Cristo") y le dio a la mesa del Señor el significado de compartir espiritual y comunión, el elemento horizontal en la idea anabautista de iglesia, que faltaba inicialmente en el entendimiento de Zwinglio.

Para ilustrar esta interpretación algo existencial del reunirse y comer y tomar, una parábola era popular entre los anabautistas que debieran interpretar esta fusión única de gente de una misma mente en un cuerpo, lista a rendir todo egoísmo y sufrir por la causa del reino. Es una parábola que se origina en la Edad Apostólica misma, porque se encuentra en el *Didaché*, o "Las enseñanzas de los doce apóstoles". La parábola parece haber sido popular en el siglo dieciséis, siendo que también fue conocida por Lutero (1519) y otros.[34] Tal vez su documentación más temprana entre los anabautistas se encuentra en la deposición de Hans Nadler en su juicio legal en 1529, refiriéndose a los días que él pasó en compañía de Hans Hut en 1526 y 1527. Esto es lo que dijo Nadler:

> Entonces celebramos la Cena del Señor en Augsburgo en 1527, el vino y el pan del Señor. Con el pan se simboliza la unidad entre los hermanos. Donde hay muchos pequeños granos de trigo para ser combinados en una barra primero se necesita molerlos y hacerlos una harina ... que sólo se puede lograr por medio del sufrimiento. Así como Cristo, nuestro querido Señor, fue delante de nosotros, así también nosotros queremos seguirle de la misma manera. Y el pan simboliza la unidad de la hermandad.
>
> De la misma manera con el vino: muchas pequeñas uvas se juntan para hacer un solo vino. Esto ocurre por medio de la prensa, entendido aquí como sufrimiento. (*Es zeigt uns das Leiden an* [Da evidencia de sufrimiento].) Y así también el vino indica sufrimiento. Así que, quien quiere estar en unión fraternal, tiene que tomar de la copa del Señor, porque esta copa simboliza sufrimiento.[35]

Parece que no fue Nadler sino Hut mismo quien introdujo esta parábola al anabautismo, como introdujo muchas otras ideas nuevas, habiendo sido el espíritu verdaderamente seminal del anabautismo en el sur de Alemania. Uno no debiera olvidar, sin embargo, que para 1527 no existían *Gemeinde* reales en ningún lugar. Habían hermanos y hermanos aquí y allá, particularmente en y alrededor de Augsburgo y después Estrasburgo, que se reunían ocasionalmente para una comida fraternal. Pero era un asunto precario que demasiadas veces terminaba en arresto y ejecución. Así que la comida era en verdad un paralelo a la primera Cena previa al Calvario, y su simbolismo estaba orientado hacia el sufrimiento. Es interesante que Pedro Riedemann en su primer (*Gmundener*) *Rechenschaft* (1530-1531, durante el tiempo en que era un líder de los anabautistas en el norte de Austria, y aun no un huterita) repite esta parábola con exactamente el mismo significado simbólico. ¿Lo habría aprendido de Hans Hut, o de un discípulo de Hut en Steyr, Linz, o en algún otro lugar; tal vez del "obispo" de los anabautistas del norte de Austria, Wolfgand Brandhuber (martirizado en 1529)? No sabemos. Pero la tradición de Hut ciertamente aun persistía en esa área. Pilgram Marpeck también la incluyó en su *Vermahnung* de 1542 (257). Y en el norte, Menno Simons enseñó casi la misma idea, aunque no conocemos sus fuentes:[36]

> Así como el pan natural tiene que ser amasado de muchos granos de trigo quebrados en el molino, junto con agua y entonces horneados por el calor del fuego, de la misma manera, la iglesia de Cristo está compuesta de muchos creyentes, quebrantados en sus corazones por el molino de la palabra de Dios, bautizados con el agua del Espíritu Santo, y juntados en un cuerpo por amor puro y no adulterado [en la Mesa del Señor].[37]

También dentro de la comunidades huteritas aun se cita esta parábola de los granos y uvas, pero con un nuevo giro. Porque también se aplica como una ilustración para la comunidad de bienes total. En verdad, la parábola se considera una de las sugerencias más fuertes de la idea huterita. La Confesión de Fe de Claus Felbinger, desarrollada en la cárcel en Landshut, Baviera, en 1560, incluye esta parábola:

> También sabemos, alabado sea Dios, la interpretación de este gran misterio que él quiso descubrir a sus amados en esta cena confortante, o sea, por medio de pan y vino El ha demostrado la comunión de su cuerpo. Así como el pan natural está compuesto por la unión de

muchos granos, molidos bajo las piedras de molino, y cada uno dando a los demás todo lo que posee, ellos tienen comunión uno con otro, y así llegan a ser una barra. Y, de la misma manera, como el vino está compuesto de muchas uvas, cada una compartiendo su jugo con el resto en la prensa de vino, para que puedan llegar a ser una bebida, así también somos nosotros, en que llegamos a ser de una naturaleza con él en vida y muerte, y todos somos uno en Cristo. El es la viña y nosotros sus pámpanos. El es la cabeza y nosotros sus miembros (Friedmann 1955:153 también nota 9).

Esta misma idea fue expresada dos veces por el notable obispo huterita Pedro Walpot: una vez en su *"Epistle to the Swiss Brethren at Modenbach on the Rhine"*, de 1577, explicándoles la idea de la comunidad de bienes como una manera de vivir divinamente establecida; y una segunda vez en su *Article Book* de 1577, donde utiliza esta parábola como una ilustración en su tercer artículo, *"Concerning True Surrender and Christian Community of Goods"*.[38] El uso de esta parábola también se puede encontrar en el renombrado *Sendbrief* de 1650 por el gran obispo huterita Andreas Ehrenpreis. Siendo que el texto es un poco diferente de todas los ejemplos previos, también lo citaremos, para que el punto quede aun más claro:

> Los granos tenían que ser juntados en una harina y un pan. Ninguno de ellos podía preservarse como era, o guardar lo que tenía. Cada grano se ha dado a sí mismo y toda su fuerza al pan. Lo mismo con las uvas. La uvas deben ser prensadas para el vino. Cada uva da toda su fuerza y todo su jugo al vino uniforme. En él ninguna uva puede guardar algo para sí mismo. Solo de esta manera llega a existir el vino. Uvas y granos que se mantienen enteros sólo sirven para los puercos o el montón de estiércol. No tienen nada que ver con pan y vino. Si mantuvieron la fuerza y el cuerpo para sí mismos, perdieron todo y quedaron perdidos.[39]

Si esto se puede llamar una "teología de la Cena del Señor" o no, llega a ser una pregunta discutible. Esencialmente es una interpretación simbólica para hacer de la celebración de esta comida algo más significativo a los hermanos en su situación tensa y severa. También cuadraba con su idea de un restablecimiento del patrón apostólico de comunión solemne, una alianza que está cargado de significado y expectativa. "Donde están dos o tres congregados en mi nombre" dijo Jesús, "allí estoy yo en medio de ellos". Esto es como en verdad funcionó la iglesia, un núcleo del reino de Dios constantemente renovándose, simbólicamente perpetuado por las dos ordenanzas del bautismo y la Cena del Señor.

****

Este estudio de como la idea de iglesia se actualizaba y se *mantenía* por los hermanos sobre fundamentos completamente voluntarios se concluirá con un análisis más amplio de funciones tanto teológicas como prácticas que son parte clave de la idea iglesia. Se considerarán tres

puntos: (a) La disciplina interna de la iglesia, principalmente la práctica de excomulgación [*ban*] y excomunión, establecida sobre la mandato de Jesús para mantener la pureza del grupo. (b) El ministerio de enseñanza en la iglesia, o sea su práctica de estudios bíblicos, instrucciones catequéticas para candidatos al bautismo, y la predicación de la Palabra de Dios cuanto fuera posible. (c) Y finalmente, el alcance, o sea, misión y "proselitismo" a través de las áreas de habla alemana de Europa. Todos estos puntos se han tocado, pero necesitan una discusión más detallada.

La excomulgación [*ban*]

En la iglesia primitiva la excomulgación era considerada el tercer sacramento a lado del bautismo y la Cena del Señor. Y efectivamente, tiene este carácter de una ordenanza si uno piensa en los mandatos de Jesús en Mateo 18:15-19 (llamado por los anabautistas "la regla de Cristo") o su pronunciamiento en Mateo 16 sobre el "poder de las dos llaves". Obviamente no puede haber pureza genuina en la iglesia sin disciplina estricta, aceptada voluntariamente, a la verdad, por todos sus miembros. Pertenece a la tradición de toda iglesia no conformista a través de las edades. La disciplina auténtica se puede correctamente considerar una operación de la iglesia paralela en significado al bautismo (de adultos) (véase Neff 1955:I,219,223). Y en cuanto a otro aspecto recordamos la declaración de Conrad Grebel a Tomás Müntzer en su carta (septiembre 1524) donde dijo que la Cena del Señor

> no se debiera practicar sin atención *previa* a la regla de Cristo (Mt. 18). Porque sin la regla la gente solo seguiría lo externo. El asunto interno, o sea, el amor fraternal, se deja a un lado si tanto hermanos como hermanos falsos comen la Cena juntos (Williams 1957:77).

La aplicación de la disciplina eclesial incluyendo la excomulgación [*ban*] es posible, sin embargo, solo bajo una condición, no conseguida fácilmente; autoridad carismática, que da poder o a la iglesia congregada – la hermandad, como cuerpo corporativo; o a sus ancianos nombrados – los sobreveedores ("obispos") y ancianos. Cuando falta tal autoridad genuina también se pierde el "poder de las llaves", o se mal utiliza; y la disciplina llega a ser carga si no se hace arbitraria, a menos que se ignore completamente. Pero también hay otra condición necesaria, que no se consigue fácilmente, si la disciplina ha de asumir la función verdadera de "yeso sanador" dentro de la iglesia, como Hubmaier la llamó una vez.[40] Cualquier forma de disciplina dentro de la iglesia verdadera debe ser concebida como un instrumento de amor fraternal, redentor. La línea entre amonestación fraternal por un lado y condenación directa del hermano que está fallando por el otro es muy estrecha, y la tentación a ciertas formas de auto justificación o aun el esfuerzo carnal de poder siempre está a la mano. Uno solo necesita pensar en los Puritanos y su trato de la disciplina eclesial para realizar este peligro inherente. Muchos casos entre los *Doopsgezinde* holandeses del siglo XVI, y entre los Amish de períodos posteriores,[41] demuestran la ambivalencia siempre presente

en la idea de la disciplina eclesial. Las numerosas rupturas y divisiones (como por ejemplo el gran conflicto de 1533 en Moravia cuando huteritas, filipitas y gabrielitas se separaron en un espíritu nada amable) son ilustraciones de la dificultad de alcanzar el alto ideal de "la regla de Cristo".

Y aun, "donde no hay amonestación fraternal, no se encuentra la iglesia", dijo Hubmaier en forma sucinta.[42] La regla de Cristo implica un proceso claramente indicado: primero una reprensión privada, entonces amonestación corporativa por la iglesia, y eventualmente acción disciplinaria: fuera la menor o mayor excomulgación [*ban*] con exclusión: y (principalmente en Holanda) también el evitar a la persona completamente [*avoidance*].[43] Pero la regla de Cristo también implica – y principalmente – el perdón cuando el hermano que está fallando se arrepiente.[44] La readmisión es ciertamente una parte esencial de la autoridad suprema de la iglesia y una indicación de su salud interna.

Dos tratados básicos por Baltasar Hubmaier dieron dirección y clarificación al creciente movimiento anabautista: *Von der brüder lichen Strafe* y *Von dem christlichen Bann*, los dos escritos a fines de 1526 e impresos en Nicolsburgo en 1527, inmediatamente antes del tratado más grande *Von der Freiheit des Willens* (1527) (1962:367-378). Los dos temas en verdad pertenecen juntos: el reconocimiento de la libertad humana de decisión por un lado, y la necesidad de disciplinar esta voluntad por medio de la excomulgación [*ban*] por otro. En el tratado *Brotherly Admonition* (o *Castigo*) el énfasis se pone sobre la intención amorosa en toda esta disciplina (1962:343,346). Su justificación, sin embargo, se ve en la promesa bautismal (*Taufgelübde*) de todos los que constituyen la verdadera iglesia. En otras palabras, iglesia y disciplina van juntos. El siguiente tratado sobre la excomulgación [*ban*] también trata ampliamente el tema de apartarse completamente [*shunning* (*Meidung*)] del miembro excomunicado. El excomulgar [*banning*] nunca se debe hacer desde un sentir de odio o pasiones similares, porque la promesa bautismal siempre implica la obligación de amor aun al excomunicado, quien uno debiera recibir de nuevo a la iglesia cuando esté listo a decir "*mea culpa*". La parábola del Hijo Pródigo provee un buen ejemplo de esta idea de perdón total.[45]

Contemporáneos con los libros de Hubmaier están los más influyentes *Siete artículos de Schleitheim* (Febrero 1527). Aquí el Artículo Dos trata expresamente con la excomulgación [*ban*],[46] aconsejando que cualquier acción tal de disciplinar se debiera hacer antes del rompimiento del pan, "para que podamos romper y comer una barra con una mente y en un amor, y podamos tomar de una copa".[47] El poder de la disciplina se debe ver como beneficioso en ayudar al hermano que está fallando a regresar al camino correcto que de alguna manera u otra había abandonado. (No se dice nada acerca de apartarse [*shunning*] o evitar [*avoidance*].)

En la disputación importante en Zofingen, Suiza, en julio 1532, los hermanos explicaron a sus adversarios, el clero zwingliano, como trataban la excomulgación [*ban*] y exclusión. "Ninguno será excomulgado [*banned*]", declararon, "apenas que haya cometido un pecado abierto". "Pecado abierto" ellos lo definían en términos de esas abominaciones

mencionadas en Gálatas 5, que excluye del reino de Dios.[48] El tema de evitar a la persona [*avoidance*] no se tocó, porque todavía no era una cuestión de discusión.

También Pedro Riedemann trata con la exclusión y readmisión en su *Rechenschaft* de 1541, pero como algo raro lo hace sólo al final de su libro y además en forma resumida. El hace una distinción cuidadosa entre los que "pecan deliberadamente" y deben ser castigados de tal manera, y los que pecan "apresuradamente", por causa de la debilidad de la carne. Ellos también merecen algún castigo pero no se debieran separar completamente ni excluirlos de todo compañerismo como los primeros.[49] Es una distinción algo evocadora de una referencia por Hans Hut en su *Christlicher Unterricht* a los hermanos que fallan del segundo tipo: "Y aunque tal persona peca y falla, pero no de puro gusto (*geschieht nicht mit Lust*) por esta razón no será condenado completamente...." (Müller 1938:36). A juzgar por los registros del *Great Chronicle* los casos de disciplina entre los huteritas son algo raros, y se aplican en la mayoría de casos a diferencias de naturaleza doctrinal entre iglesia y algunos personajes marginales en el grupo.[50]

Por supuesto, la puerta a la readmisión al compañerismo siempre estaba abierta para aquellos que demostraban genuino arrepentimiento y estaban dispuestos a someterse a la autoridad de la iglesia y sus líderes. Entonces como ahora el "descarriado" es la gran excepción.[51] Es la prueba de la fuerza interna de esta hermandad-iglesia y sus fundamentos espirituales que en las primeras dos generaciones formativas tuvieron sin duda un verdadero carácter existencial.

El ministerio de enseñanza de la Iglesia

El ministerio de enseñanza era un punto de inquietud principal entre los hermanos desde un principio. En la disciplina eclesial más vieja conocida, la de Berna, Suiza, de 1526/27, el primer artículo comienza por decir que los hermanos se debieran reunir varias veces por semana si fuera posible para ser instruidos en su fe y también para exhortarse unos a otros a permanecer firmes en esa fe. Del mismo modo el primer artículo de los artículos de Schleitheim de 1527 dice del puesto de pastor (*Hirt*) que es su responsabilidad leer las Escrituras a los hermanos, exponerlas, exhortar y enseñar, dirigir en la observancia de la Cena del Señor, y estar preocupado por la disciplina del grupo. Y finalmente entre los huteritas el predicador siempre ha sido llamado *Lehrer* (maestro) porque enseñar las Sagradas Escrituras y exponerlas es su labor primordial y más responsable.

Fuentes sobre la conducta de adoración entre los anabautistas durante el siglo XVI casi no existen.[52] Solo Pedro Riedemann en su capítulo *"Concerning Coming Together"* [Concerniente el reunirse] brevemente describe que se hacía en tales ocasiones. "Primero oraban y daban gracias a Dios. Entonces procedían a proclamar la Palabra de Dios fielmente, animando el corazón de los oyentes a temer al Señor y permanecer en su temor". Fuera de Moravia, sin embargo, una actividad regularmente

organizada de este tipo fue muy difícil. Y no puede haber duda que la enseñanza – o sea, instruyendo y fortaleciendo a los hermanos en su fe – era el programa principal dondequiera que los hermanos alcanzaban reunirse.

Poco se conoce acerca de la preparación de los jóvenes para el paso decisivo del bautismo de adulto. En los primeros días, por ejemplo, durante el "apostolado" de Hans Hut, la conversión era espontánea; el apóstol sencillamente testificaba acerca de su fe y de esta manera ganaba a cientos y cientos a su camino. Fue un poco difícil cuando ya se habían establecido iglesias en que los jóvenes crecerían en la atmósfera de esta "iglesia bajo la cruz". ¿Experimentarían ellos también la regeneración auténtica? ¿O tenderían a aceptar el bautismo por fe más por un deseo de preservar la nueva tradición y por medio de esto perpetuar el "núcleo del reino" aun más allá de las primeras dos o tres generaciones?

Durante su "Epoca de Oro" los huteritas desarrollaron su forma especial de instrucción catequística, el *Taufreden* (véase Friedmann 1959:IV,686), probablemente durante el tiempo de Pedro Walpot (f. 1578). Estas *Taufreden* estanderizadas aún se utilizan el día de hoy, tradicionalmente antes del domingo de bautismos, aunque esta práctica ha cambiado mucho de la dinámica espiritual de la generación de los fundadores. Casi nada se sabe de estas prácticas fuera del redil huterita aunque podemos asumir que existía alguna forma de actividades instructivas entre el anabautismo suizo y holandés también.

Originalmente los líderes sencillamente estaban allí, gracias a su entendimiento de un llamado especial a tal liderazgo. Aparte de presidir en la ordenanzas, su trabajo era predominantemente el de enseñar e interpretar el Escrito Sagrado. Sin embargo, pronto se sintió la necesidad de una proliferación de este ministerio, con lo cual ellos permitieron que la suerte decidiera quien entre los que se consideraban dignos de ser considerados por el *Gemeinde*. Entre los huteritas en particular, suscitó un problema serio en cuanto a si debiera haber completa igualdad entre los hermanos incluyendo al maestro, o si el *Diener des Wortes* [Siervo de la Palabra] debiera recibir "doble honra" según el mandato apostólico en 1 Timoteo 5:17. La hermandad entonces le pidió a Pedro Riedemann, quien estaba en la cárcel en ese tiempo, su opinión; él les aconsejó a mantener el patrón apostólico sin cambios. Fue aceptado y ha permanecido así hasta el presente (véase Friedmann 1957:III,698,699; también Loserth 1984:95, nota 2). El *Diener des Wortes* fue aceptado como el instructor en la interpretación de las Sagradas Escrituras y también se le dio más tiempo y un mejor lugar para poder dedicarse a tal tarea responsable. Comenzando en la década de 1560, los *Diener* también comenzaron a escribir comentarios, exposiciones de los libros de la Biblia, que hasta el día de hoy han permanecido como el fundamento mismo del aprendizaje cristiano entre los huteritas. Fue una característica atractiva de la historia anabautista que los hermanos estaban tan bien informados acerca de la Biblia que ninguno de afuera podía convencerlos a aceptar el entendimiento diferente de los teólogos de las iglesias establecidas. En los juicios legales uno es constantemente asombrado de su familiaridad con toda la Escritura, incluyendo los libros apócrifos, y la destreza de su interpretación

– prueba de su preocupación intensa y completamente enfocada en la Biblia, tanto en casa solos, como en estudios bíblicos en grupo con sus compañeros creyentes. Por lo general sus argumentos suenan en verdad convincentes, e impresionaban profundamente a jueces y autoridades en la mayoría de los juicios legales anabautistas.

Siendo que los anabautistas por lo general se apartaban del mundo exterior, no preocupándose por las actividades culturales de su tiempo, la Biblia llegó a ser su hábitat intelectual exclusivo. En ella vivían, y con ella morían. Este aspecto aún es verdad en relación a los huteritas del día de hoy, como también con los amish, que siguen evitando la civilización contemporánea y siguen viviendo como sus antepasados en el mundo de la Biblia.

ALCANCE Y LA MISIÓN DE LA IGLESIA[53]

La tercera agencia para el mantenimiento de un cuerpo eclesial vivo es misión. Se podría considerar casi un axioma que mientras la iglesia está espiritualmente viva quiere crecer y la misión es por lo menos una avenida hacia este fin. En este campo los anabautistas alcanzaron algo único para su tiempo. Los grandes cuerpos eclesiales protestantes, las masivas iglesias territoriales del siglo XVI, no tenían en verdad interés en este tipo de trabajo – siendo que todos eran parte de la iglesia "establecida" por virtud del bautismo infantil. Por eso se hizo poco esfuerzo por ganar a las masas, ni aun espiritualmente, por lo que hoy se llamaría apropiadamente "evangelismo". La fe viene por el oír, enseñó el apóstol Pablo; así que asistencia regular a los sermones dominicales era todo lo que se necesitaba. Más allá de eso las masas no fueron afectadas hasta bien entrado al siglo XVII cuando el pietismo cambió el clima espiritual. Ni el clero católico ni la ortodoxia protestante le prestó mucha importancia a la conversión interna de la población.

Era diferente con los anabautistas, cuya mera existencia estaba basada en este principio mismo de renovación interna y compromiso personal. Para ellos la Gran Comisión (Mt. 28) era el principio rector de toda actividad de alcance. Sus motivaciones por supuesto eran múltiples. Una persona que por sí misma había pasado por la tremenda experiencia de renacimiento estaba naturalmente motivada a salir y proclamar sus nuevas perspicacias y esperanzas a cualquiera que estuviera dispuesto a escuchar. A esto se añadió, particularmente en el período inicial hasta más o menos 1540, un fuerte celo apocalíptico. Los hermanos vivían, como se discutió anteriormente en este estudio, en la atmósfera de tensa expectativa de la irrupción inminente del reino de Dios. Por consiguiente ellos estaban seguros que el que no estuviera dispuesto a darle la espalda a la vida perversa de este "mundo" tendría que enfrentar un juicio amargo en el día final. Por eso los hermanos sentían suya la responsabilidad de desparramar su mensaje a cuantos pudieran ser alcanzados, sin considerar el precio que se les pudiera pedir pagar. El famoso Sínodo de Mártires en Augsburgo en agosto de 1527 puede servir de una buena ilustración – un autor moderno correctamente lo ha llamado una "conferencia de misión anabautista" (Schäufele 1966:148-152). Dentro de unos meses

muchos de los más de sesenta participantes habían sido arrestados y matados. Pero los peligros de este tipo no menguaron el celo "apostólico" de estos primeros hermanos, que se sentían tan cercanos a la perspectiva de los apóstoles de la iglesia primitiva.[54]

Pero aun después de que las expectativas escatológicas habían desvanecido, el trabajo de misión anabautista siguió sin disminuirse y con ello su *kerygma* apostólica: "Arrepentíos, y bautícese cada uno de vosotros... para perdón de pecados" (Hch. 2 :38). A esto se añadía la invitación urgente de unirse a la "verdadera" iglesia de Cristo recientemente reestablecida. La misión anabautista era, a la verdad, una forma de "hacer proselitismo", siendo que su audiencia ya era parte de una iglesia, Católica o Luterana. En verdad, los huteritas aun querían trabajar entre otros anabautistas, como los "Hermanos Suizos".[55]

Se puede entender que tales afirmaciones absolutistas llevaron a un deseo a desparramar el mensaje, o mejor, a "colectar" a todo creyente genuino y traerlo al redil de las recién establecidas iglesias anabautistas. Se puede ver fácilmente que los huteritas en particular tuvieron mucho éxito con sus Bruderhofs bien establecidas en Moravia. Un fluir constante de convertidos se mudaban a esta "tierra prometida" de Moravia, aun mucho después de que el entusiasmo escatológico había cesado como motivación.[56] La teología del reino permaneció, como el fundamento espiritual de tales esfuerzos – en contraste marcado al trabajo misionero de los pietistas que se centraban casi exclusivamente alrededor de la idea de la salvación del individuo, pero con poca atención al concepto de la hermandad.

Los detalles en cuanto a estas actividades anabautistas y su trasfondo teológico se conocen mucho mejor de fuentes huteritas que los de cualquier otro grupo, donde los registros son menos abundantes. Así que, por ejemplo, conocemos más o menos bien la solemnidad con que los misioneros (*Sendboten*) eran enviados en sus asignaturas peligrosas a principios de primavera de cada año.[57] En esta ocasión los hermanos cantaban algún himno de profundidad emocional que fortalecía tanto a los que estaban por salir como los que se quedaban en casa.[58] Por supuesto que todo el que se había comprometido a una vida de discipulado era por consiguiente un misionero potencial, siendo que la distinción tradicional entre clero y laico tenía poco lugar en estas hermandades. Aquí el principio del "sacerdocio de todos los creyentes" había llegado a ser una realidad completa y era aceptado sin reserva. Todos los miembros eran los siervos escogidos de Dios y mensajeros que sentían que era su llamado principal propagar su fe de la misma manera que los apóstoles lo habían hecho en la iglesia primitiva: Ellos "iban por todas partes anunciando el evangelio" (Hch. 8:4).

George Williams en su *Reforma Radical* dice:

> A lo largo de la historia de la Reforma Radical había ido surgiendo un nuevo tipo de cristiano, una especie de mezcla del devoto medieval que iba en peregrinación a Jerusalén, el mártir primitivo de la Jerusalén celestial y el emisario de la Jerusalén neo-apostólica. Este nuevo tipo de cristiano no era un reformador sino un *covertidor*, no un feligrés de una "parroquia", sino... un morador (*paroikos*) en este mundo cuya verdadera ciudadanía estaba en el cielo (1983:932).[59]

Estas palabras con las que Williams cierra la sección sobre "Ecumenismo de los sectarios", enfocan tan claramente el asunto que nosotros, también, las utilizamos para concluir esta última sección de nuestro análisis de la eclesiología anabautista.

****

Tres actividades se han considerado en este sección: la excomulgación [*ban*], la enseñanza y el alcance. La tarea básica era perpetuar la iglesia como fue concebida y también mantener su pureza interna. Todas las tres actividades se practicaban con dedicación completa y un sentir de responsabilidad personal, como merece un programa de tal envergadura. Pero sabemos que esta visión alta no prevaleció en su forma no adulterada por más de tres generaciones a lo máximo. ¿Por qué, uno se pregunta, se desvaneció la *cualidad existencial* de la iglesia anabautista aun donde la persecución no destruyó la situación externa? Esta es una pregunta de profundo significado histórico. En un estudio que enfoca en la "teología" no existe manera de contestarla satisfactoriamente. Porque esencialmente es una pregunta de naturaleza histórica o sociológica. Uno podría, por supuesto, apuntar hacia Juan 3:8 "El viento sopla de donde quiere". Pero esto difícilmente sería una respuesta adecuada. En el último análisis el reino de Dios no es obra de humanos aun donde prevalece la dedicación más abnegada. Es un evento prometido para el fin del tiempo. Uno puede esperar y prepararse para el mismo. Pero lo demás alcanza más allá del entendimiento humano.

NOTAS

[1] Véase "Restituion" ME, IV, 303, 304, donde se trata los argumentos a favor y en contra.

[2] Bender (1950:26). Véase también el artículo profundo "Church" Bender (1955:I,594-597).

[3] Publicado por primera vez en 1560, después una parte del Enchiridion de 1564. Véase la buena traducción al inglés en Williams (1957:228-260) que contiene una buena introducción y notas.

[4] En Yoder (1962) aprendemos que todos los debates detallados entre representantes de la iglesia oficial y los anbautistas se centraban casi exclusivamente alrededor de la pregunta: "¿Qué tipo de iglesia debemos establecer?" Todas las otras cuestiones doctrinales se hicieron secundarias.

[5] Dirck Philips en su Van die Ghemeynte Godts (1560), dice claramente: "La congregación del Señor es la Ciudad Santa, la Nueva Jerusalén, que desciende del cielo, de Dios" (Apocalipsis 21:2). Williams (1957:255).

[6] Troeltsch (1960). El capítulo uno: *"Influence of Stoicism on the Doctrine of the State"* donde se introduce una distinción importante en la ley natural absoluta y relativa.

[7] Riedemann (1950:39-41). Este *Rechenschaft* fue escrito mientras Riedemann estaba en la cárcel en Hesse por dos años y medio. Véase *ME*, IV.

[8] Littell llama este aspecto "la atmósfera escatológica" (1958:37,44).

[9] La escuela Bainton en historia eclesiástica, también Littell, Frank Wray, y Walther Köhler. Véase mi artículo "Restitution" ME, IV.

[10] También Jenny (1951:51), habla de una *"empirische Abendmahlsgemeinde"* [comunidad eucarística empírica] sin darle, sin embargo, seguimiento a la idea.

[11] Kiwiet (1957) dedica todo el capítulo diez a la idea de *Bundesgemeinde*. El observa que en el estudio de Littell (1958) sorprendentemente esta idea de pacto no se menciona para nada. El *Vermanung* fue escrito primero por Bernt Rothman en alemán con el título *Confesión de los dos Sacramentos* (1534), luego traducido a la lengua del sur de Alemania y revisado por Pilgram Marpeck.

[12] La palabra "motivación" no es un término teológico pero tal vez ayude en el contexto presente. Friedmann trata tres motivaciones (1955:204-207). También véase mi *Hutterite Studies* (1961:82-85).

[13] Véase Bender (1959:IV,1114,1115). Aunque es corto el artículo merece atención cuidadosa.

[14] Una ofensa escondida, un pecar sólo en pensamiento, por supuesto que no se puede controlar socialmente y por eso no caía bajo la disciplina de la iglesia. Georg Blaurock dijo en 1526: "Si alguien acaricia el pecado en su corazón clandestinamente, nosotros no llamaríamos a tal persona a cuentas. Sólo los pecados y ofensas abiertas tienen que ser juzgados por la iglesia" (Von Muralt y Schmidt 1952:215-217).

[15] La ordenanza de "excomulgar y perdonar" será tratada más a fondo en la segunda parte de este capítulo sobre "eclesiología". Podemos omitir cualquier discusión adicional en este momento en que los únicos elementos claves son los que constituyen la idea anabautista de iglesia.

[16] Debo esta referencia al estudio retador de Séguy en la revista menonita francesa mensual *Christ Seul* (1967); el texto del documento se encuentra en Müller (1895:37,38).

[17] Se encuentra en un encarte en el *Great Chronicle of the Hutterites*, pero erróneamente colocado en el año 1529. Wolkan (1923:60,61) o Zieglschmid (1943:83-85). El texto y una discusión se encuentra en Friedmann (1955:162-166); con correcciones Friedmann (1966:236-237).

[18] Véase Jenny (1951) donde también se reproduce el texto. El texto en inglés del *Vereinigung* se encuentra en *MQR* (1945:243-245) y varias reimpresiones.

[19] Véase Friedmann (1959 :IV,259-261). Este es el único tratamiento comprensivo del libro. El estudio excelente de Franz Heimann (1952) seleccionó sólo unos temas especiales.

[20] En su edición en inglés, 1950, consiste de 225 páginas.

[21] Publicado por Fast (1962:130-137). Traducción al inglés por Klassen (1964:354-356). Véase también Hein (1959:IV,443-446).

[22] Véase el artículo "Lochy" en ML, II para fotos.

[23] Zieglschmid (1943:44). *"So ist der Glaube nicht zu nöten [zwingen] sondern ein Gab Gottes"* [Así que no es necesario forzar la fe, es un regalo de Dios.] Para otro buen ejemplo de este espíritu véase la Confesión de Fe del hermano encarcelado Claus Felbinger, 1560 (*MQR* 1955:149).

[24] El único tratado completo sobre la teología bautismal de los anabautistas es el libro premiado por Rollin S. Armour, *Anabaptist Baptism: A Representative Study* (1960). Este es un estudio excelente con un dominio muy adecuado del genio del anabautismo.

[25] Marpeck (1929:85). Aquí Marpeck se refiere al término griego *"eperotema"* significando *"interrogacio, das heisst das Zusagen, durch Fragen [offenbar Bezeugnis] oder auch Verteidigung eines guten Gewissens"* [interogacio, o sea la promesa por preguntas (testimonio público) o también {por} la defensa de una buena consciencia].

[26] Marpeck (125:126,127,202,209). La Biblia inglesa RSV tiene *"appeal"* de cuyo término no se podía deducir una doctrina teológica. Filológicamente *"pledge"* [promesa] tal vez sería la mejor traducción.

[27] Lutero tiene *"Bad der Wiedergeburt"* mientras la versión inglesa King James tiene *"washing"* de regeneración. De igual forma la Reina Valera (1960) tiene "lavamiento".

[28] *"Consent"* [consentimiento] no presenta completamente la idea de *Verwilligung*. *"Surrender"* [rendimiento] tal vez sea más adecuado, siendo que los hermanos estaban pensando del rendimiento de la voluntad propia a la voluntad de Dios.

[29] Véase también *Täuferakten, Bayern I*, 112 y siguientes.

[30] Leonard Schiemer, *Von dreyerley Tauff* (en Müller 1938:78,79), donde se trata el "bautismo con sangre" a fondo. Podemos justamente hacer la pregunta en cuanto a donde se puede haber originado esta idea. Siendo que ni Denck ni Hubmaier lo enseñaron, parece justo adscribir su origen a Hans Hut de quien Schiemer lo ha de haber aprendido. La persecución ubicua era suficiente razón para tal doctrina.

[31] *"Die rechte Taufe ist nichts anderes denn ein Streit mit der Sünde durch das ganze Leben"* [El bautismo verdadero no es otra cosa que una lucha con el pecado a través de la vida de uno.] (Müller 1938:25).

[32] Hans Schlaffer lo dijo en forma sucinta: *"Whosoever suffers in the flesh stops sinning"* [Quien sufre en la carne deja de pecar]. Durante este tiempo (1527) él estaba en la cárcel in Schwaz, Tirol (Müller 1938:89). Esto, por supuesto, es un paráfrasis de 1 Pedro 4:1: "quien ha padecido en la carne, terminó con el pecado".

[33] Véase mi artículo *"Lord's Supper"* (1957:III,394).

[34] Lutero mencionó esta parábola en su sermón: *"Von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi"* 1519 (Weimarer Ausgabe). Véase Müller (1927:66).

[35] *Täuferakten Bayern I* (1934:141, nota 23). También Wiswedel (1930:43,44).

[36] ¿Podría haber sido la renombrada *Historia eclesiástica* de Eusebio, tan popular entre los anabautistas?

[37] Krahn (1936:142, nota 177). Se tomó de Simons (1646:fol. 26s) traducido aquí del holandés.

[38] Véase Friedmann (1957:22ss). El "Item 94" está en pp. 45,46.

[39] Véase Friedmann (1960:259, en la sección "The Meal of Community").

[40] *"Von der Brüderlichen Strafe"* en Hubmaier (1962:343). La glosa en el margen lee: *"Die brüderliche Straff ist ein laisam pflaster"*.

[41] Para más detalles véase *"Ban"*, ME, I.

[42] Hubmaier (1962:339). No estoy seguro si *"admonition"* aquí es la traducción correcta de *"straff"*, que también puede significar *"punishment"* o *"discipline"* ["castigo" o "disciplina"].

[43] Véase el artículo *"Avoidance"* en ME, I,200,201, y *"Marital Avoidance"* en ME, III, 486,487. La gran mayoría de anabautistas suizos y del sur de Alemania nunca practicaron este principio. Sólo los amish insistieron en ello desde el tiempo de la división de 1693.

[44] John H. Yoder llamó mi atención al hecho de que lo que la Versión *King James* lo traducía como *"binding and loosing"*, la *New English Bible* traducía *"forbid and allow"*. Véase el panfleto informativo No. 14 de la serie de panfletos *Concern* (1967) que trata con el perdón.

[45] Allí encontramos el consejo de que uno tiene que ser de ayuda al hermano excomulgado si este tiene necesidad. El *Liebespflicht* [obligación a amar] siempre tiene preferencia sobre la regla de disciplina. Desafortunadamente, este principio no siempre fue obedecido durante la larga historia del anabautismo.

[46] Traducción al inglés en MQR (1945:248). Miguel Sattler quería decir excomulgación, no el excluir [*shunning*], como era practicado por los Obenitas en Holanda y que todavía se practica hoy por los amish.

[47] Jenny (1951) trata largamente el asunto de la disciplina eclesial, citando también la gran Epistle to the Church in Horb (1527) de Miguel Sattler, que contiene una advertencia fuerte: "Manténganse en guardia no sea que tú, también, aprendas tal maldad". Pero entonces termina: "Pero practica tal excomulgación [*banning*] según el mandato de Cristo con todo tu amor y con compasión por sus corazones fríos".

[48] Citado según *ME*, I, 221.

[49] Edición en inglés, 1950:131,132.

[50] Por ejemplo nos damos cuenta del caso algo molesto en 1576 de un tal Otto

Niederländer que argumentó entre sus hermanos sobre el pecado orginal. El caso es muy complicado; al fin el hombre fue excluido de la hermandad para que no fuera a comenzar disturbios en los hermanos que se confundieron en relación a lo correcto de las enseñanzas de sus ancianos. Véase *Geschichtsbuch* (1923:369).

[51] Hoy, menos que uno por ciento de la población adulta, según John A. Hostetler.

[52] Cf. Friedmann (1966:5-26). Este es, a lo que se conoce, el único estudio sobre la liturgia y la adoración anabautista.

[53] Concerniente a la misión anabautista véase el gran estudio de Wiswedel (1943 y 1948); también Littell (1947:5-17) y el capítulo *"The Great Commission"* en Littell (1968). Finalmente el gran estudio de Schäufele (1966) que contiene una bibliografía exhaustiva. A leguas el estudio más completo de este asunto, utilizando fuentes no publicadas.

[54] De esta forma prohibiendo cualquier comparación con los misioneros y evangelista modernos, que representan un género completamente diferente.

[55] Los anabautistas tuvieron poco éxito entre la gente que no hablaba alemán, como, por ejemplo, los eslavos de Moravia o Bohemia, los húngaros y rumanos, sin hablar de las áreas donde predomina el francés.

[56] Cf. Heumann (1957:75-90). Algunas personas ha estimado el número de huteritas en su período de mayor apogeo (c. 1570-90) tan alto como 30,000 almas, incluyendo niños.

[57] Schäufele (1966:171,172), también Loserth (1894:94). Las fuentes para misión entre los huteritas son mencionados en Friedmann (1965:163-164).

[58] *"O Gott, so thue uns sterckhen / Das wir es mögen thuen / Alzeit treulich aufmerckhen / Zu suechen dein eer und ruem"* [O Dios, fortalécenos / Para que siempre podamos / Dar atención fiel / Buscar tu honor y gloria.] Estrofa 7 de un himno de 23 estrofas, compuesto por un hermano huterita en 1568 (cf. Wolkan 1903:206-209). Wolkan lo llama uno de los himnos más conmovedores que jamás fue compuesto por un anabautista. También está reproducido en el *Lieder der Hutterischen Brüder* (1914:650-652).

[59] Aquí los *Sendboten* [misioneros] son llamados "profetas".

Conclusión

Decir que no existe una "teología del anabautismo" ciertamente es una aseveración engañosa. Sin embargo, comenzamos nuestra monografía con la tesis de que existen argumentos pertinentes de porqué no habría manera de que una teología "sistemática" se pudiera desarrollar en este entorno. La visión básica de los discípulos regenerados de Cristo era *Nachfolge*, el vivir por y testificar del Espíritu, una situación que resistía una formulación sistemática en términos categóricos. El anabautismo, según nuestra tesis, es "cristianismo existencial", o como también lo podríamos llamar: cristianismo concreto, actualizado, evocador de la iglesia primitiva de los apóstoles. Está claro que gente con esta perspectiva no estaba contenta con desarrollar un sistema bien construido que básicamente no cambiaría el "mundo" y sus valores. Una orientación existencial excluye la tendencia a sistematizar. En otras palabras, donde se arriesga el testificar se deja la formulación de teorías.

Sin embargo, definitivamente se necesita la teología, también en tal proyecto: o sea, un grupo de ideas en cuanto a Dios, la relación de Dios con los humanos, y la relación del humano con Dios y otros humanos. Ciertamente los Evangelios contienen teología, aunque Jesús habló principalmente en parábolas. Este tipo de teología la llamamos "implícita", es decir, se presupone de forma silenciosa – en contraste con la teología sistemática que requiere personas estudiadas para formularla y exponerla.

La teología paulina-agustiniana tradicional (en contraste con el pensamiento juanino y petrino) fue revivida por Lutero y los reformadores suizos, Zwinglio y Calvino. En su centro está la preocupación por la salvación del pecador individual. Ciertas secciones de las epístolas paulinas fueron seleccionadas para desarrollar la teología protestante *sola fide* que enseña en breve que no por buenas obras sino por fe "solamente" puede ser salvo el pecador – por lo que la idea de fe queda sin definición clara. El elemento moral fue suavizado por Lutero no fuera que la noción de "mérito por obras" pudiera entrar de nuevo. Básicamente, el mundo se secularizó y la teología se concentró en el individuo y su predicamento *qua* pecador.

Nada de esta idea pertenece a la visión anabautista. Por eso no es permitido interpretar al anabautismo como un tipo de protestantismo radicalizado o aun un "protestantismo con un énfasis más fuerte sobre la ética". En este contexto podría ser de ayuda citar un destacado teólogo moderno y historiador eclesial, Walther Köhler, quien en su *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins*, II (1951), hace varias observaciones informativas sobre el anabautismo:

> Mientras Lutero solo descubrió religión en su Biblia, y Erasmo consideró el Sermón del Monte como la proclamación más pura del Evangelio ... el anabautismo combinó la lucha anti-católica de Lutero con el sacerdocio y la justificación por obras con el énfasis ético de Erasmo para formar una idea de vida en que la iglesia primitiva sería reestablecida (Köhler 1951:85).

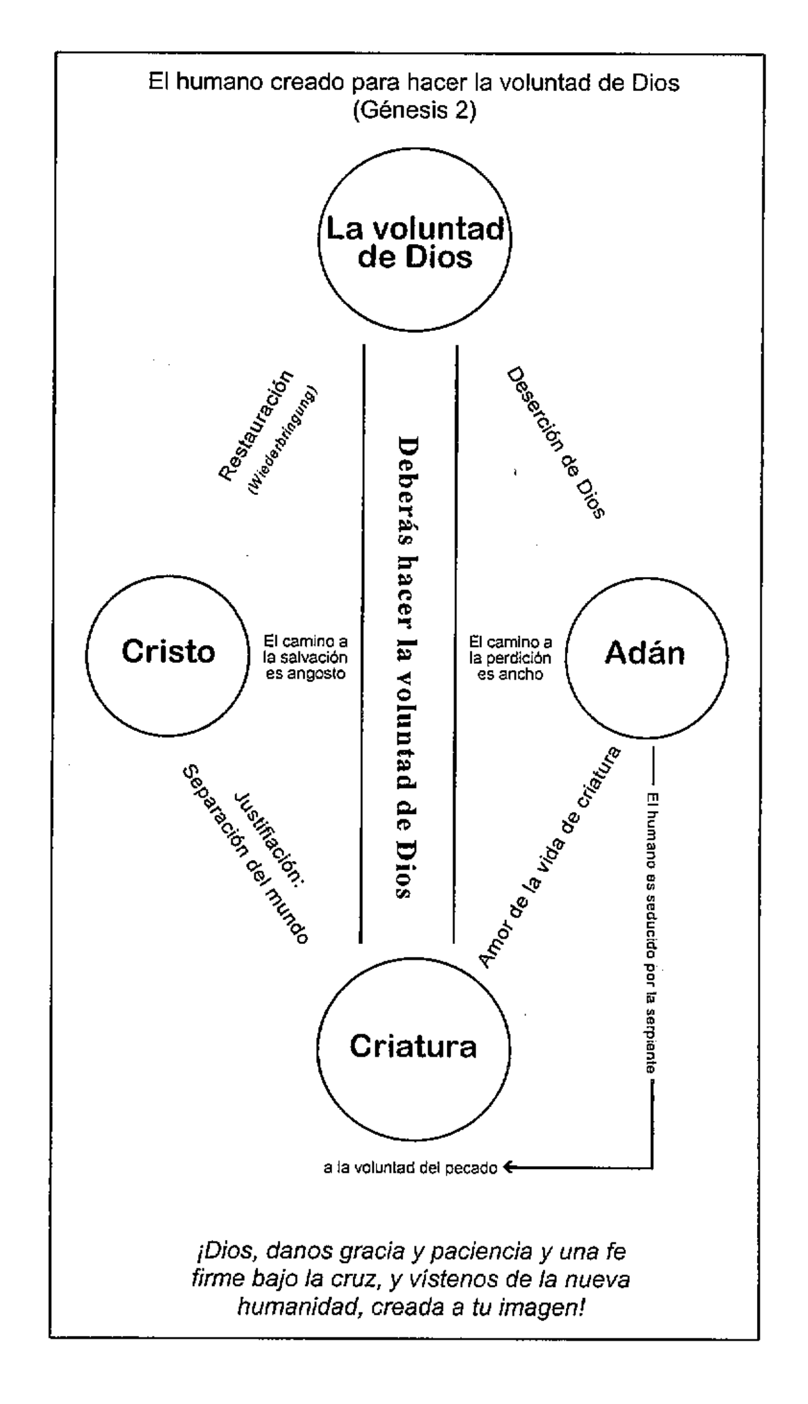
Y más adelante: "Los anabautistas y espiritualistas alcanzaron más allá de Pablo, regresaron al Evangelio de Jesús" (Köhler 1951:358), una idea igualmente expresada por Bainton.[1] Y finalmente: "Con los anabautistas la idea de justificación se reemplaza con la idea de discipulado. Aquí Cristo es un ejemplo o modelo en vez del 'salvador'" (1951:356), y cita a Hans Denck con su dicho: "Quien siga a Cristo en su sufrimiento no merecido lo ha aceptado de él. Eso es justificación por gracia".

Köhler sintió correctamente la diferencia aunque él no tenía a su disposición esa riqueza de material de fuente, que tenemos hoy, para corroborar tal tesis. "Regresando al evangelio" significa reavivar la teología del reino de Dios, la irrupción inminente de la Jerusalén celestial y la preparación de uno para ello. Tal "teología del reino"[2] tiene una orientación algo diferente a la del luteranismo (nuestro punto de referencia básico al hablar del protestantismo). En esta teología del reino es básico un dualismo marcado, pero no como con Pablo, que contrapuso "espíritu y carne", sino como con Jesús: "reino de Dios" *contra* el "reino de tinieblas" o "reino del príncipe de este mundo".[3] Por eso el repudio anabautista del "mundo" y sus valores, y el establecimiento de un pequeño núcleo – esferas de paz y amor fraternal que anticipan el reino que viene en una manera pequeña pero genuina, imperfecta de seguro.

Esta es la presuposición teológica básica cercanamente entrelazada con la expectativa escatológica, la certidumbre de que eventos claves no pueden estar lejos. Aunque no se entregaron a profecías detalladas (excepto tal vez con Melchior Hofmann), el sentir era igual a través de mucho de Europa en la década de 1520 y principios de 1520: el reino ya viene, "Arrepiéntete, purifícate, bautízate, y sepárate del mundo y su maldad inherente". Esto dio fuerza y convicción al movimiento en ciernes. No se permitía una "gracia barata"; la senda angosta es difícil, pocos podían caminar por ella. Lo demás sigue de estas premisas, y no existe necesidad para más análisis.

Como una ilustración concluyente de esta perspectiva, presento aquí un diagrama encontrado en un antiguo códice huterita de 1566, el códice más antiguo conocido de su tipo. El autor no es nombrado, pero siendo que el mismo diagrama se encuentra al final de un tratado escrito por Leonhard Schiemer en la prisión de Rattenberg en 1527, es justo atribuirlo a este hermano muy profundo y preocupado que quería dar dirección e instrucción a su congregación en Rattenberg que ha quedado huérfana de la cual él era *Vorsteher* o "obispo".

Aquí está en traducción castellana.[4]



POSTDATA

La monografía aquí presentada, la "primera" entre los estudios anabautistas, originalmente fue redactada en el otoño de 1964, aunque también se puede considerar el resultado de más de cuarenta años de enfoque en el tema. Aquí sencillamente quiero reconocer mi deuda al clima espiritual que experimenté a través de los años dentro de los Seminarios Bíblicos Menonitas Asociados en Goshen y Elkhart, Indiana, y el reto que el diálogo continuo produjo. En el otoño de 1966, tuve el privilegio de presentar cinco "Cátedras Menno Simons" en la Universidad Bethel en North Newton, Kansas, donde discutí algunos aspectos sobresalientes de este tema, así clarificando más mi posición y argumentos. Creo que la orientación intelectual hoy ha madurado suficientemente como para hacer el acercamiento aquí propuesto más fácilmente aceptable y entendible.

R. F.
Kalamazoo, Michigan

NOTAS

1 Véase el artículo "Restitution" ME, IV, 304, donde se cita a Roland H. Bainton diciendo: "Los anabautistas fueron más allá de ningún otro grupo, y vieron exclusivamente hacia el Nuevo Testamento. Aun dentro del Nuevo Testamento tendieron a ignorar a Pablo y regresar a Jesús. Es por eso [con los anabautistas] que el ideal de "restitución" tendió a coincidir con el ideal de la imitación de Cristo" (carta de 1953).

2 En años recientes esta teología del reino fue expuesto de nuevo por los Blumhardts, padre e hijo, y por Leonhard Ragaz de Zurich (f. 1945).

3 Similar a las ideas de los esenios. Entre los famosos Rollos del Mar Muerto se encontró un tratado titulado: "La guerra entre los hijos de luz y los hijos de la oscuridad".

4 Publicado primero por Friedmann (1959:105) y de nuevo en su *Hutterite Studies* (1961:296), en los dos casos, sin embargo, en el alemán original.

Bibliografía

Sección A

Fuentes (principalmente hasta 1560)

Brandt, O. H.
1933 *Thomas Müntzer, sein Leben und seine Schriften*. Jena.

Denck, Hans
1956 *Ordnung Gottes und der Creaturen Werk (1527)*. Waler, Fellmann, ed.

Ehrenpreis, Andreas (obispo huterita)
1920 Ein *Sendbrief* an alle diejenigen, so sich rühmen... als sonderlich die sich auch Brüder und Schwestern nennen, als Mennisten, Schweizer Brüder und andere mehr... *brüderliche Gemeinschaft, das hochste Gebot der Liebe betregend.* Anno 1652. Scottdale, Pensilvania: Aufs Neue herausgegeben von der Hutterischen Brüdern in Amerika.
Reimpresiones recientes en el Canadá.

Fast, Heinold,
1962 *Der linke Flügel der Reformation, Glaubenszeugnisse oberdeutscher Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Anti-Trinitarier.* Bremen: Klassiker des Protestantismus, Vol. IV.
Textos en alemán moderno.

Felbinger, Claus
1955 "Claus Felbinger's Confession of Faith of 1560". *MQR*, XXIX:141-161.
Fuente importante.

Fischer, Hans Georg
1956 *Jakob Huter, Leben, Frönmigkeit, Briefe.* Newton, Kansas.
Su apéndice contiene las ocho cartas existentes de Jacobo Huter en alemán moderno.

Franz, Günther
1951 *Urkundliche Quellen zur Hessischen Reformationgeschichte. IV: Wiedertäuferakten, 1527-1626.*

Friedmann, Robert
1967 *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter,* Vol. II.
Vease Müller (1938) para el volumen No. I. Este volumen contiene el primer "Rechenschat" de Pedro Riedemann de 1530/1 y el Great

Article Book por Pedro Walpot (1577). El tercer volumen de *Glaubenszeugnisse,* con el resto de las fuentes, se está preparando (sin fecha hasta el momento).

Franck, Sebastian
1531 *Chronica, Zeytbuch und Geschychtsbibel.*
Una fuente muy importante. Véase también el artículo titulado "Chronica," en el *Mennonite Encyclopedia,* Vol. I, por Friedmann.

Grebel, Conrad
1976 "Cartas a Thomas Müntzer". Traducción al español en *Textos escogidos de la reforma radical,* John H. Yoder, ed., pp. 131-146.
[La versión en español incluye una introducción. *N. del T.*]

1970 *Conrad Grebel's Programmatic Letters of 1524.* Traducidos y transcritos por J. C. Wenger. Scottdale, Pensilvania: Herald Press.

Handbüchlein wider den Prozess... c. 1558.
Próximo a ser publicado como el Vol. III de *Glaubenszeugnisse,* Robert Friedmann y Leonard Gross, eds. Copia en manuscrito en la Biblioteca Menonita Histórica, Universidad de Goshen. Véase también Wiswedel-Friedmann en la sección B.

Hasenberg, Kathleen, traductora
1957 "A Notable Hutterite Document Concerning True Surrender and Christian Community of Goods". *MQR,* XXXI:22-62.
Este es el "Artículo Tres" del *Great Article Book* de 1577; una fuente importante.

Hege, Christian
1925 "Pilgram Marbeck's Vermahnung," en *Gedenkschrift zum 400-jührigen Jubilüum der Mennoniten oder Taufgesinnten,* pp. 178-282. Ludwigshafen.
Fuente muy importante.

Hillerbrand, Hans Joachim
1959 "Ein Tauferbekenntnis aus dem 16. Jahrhundert" (c. 1540), *Archiv für Reformationsgeschichte (ARG),* pp. 40-44.

Hubmaier, Balthasar
1962 *Schriften.* G. Westin and T. Bergsten, eds.
Edición excelente con buenas introducciones.

Hutter, Jakob
1960 "Last Epistle from Tyrol, 1535". *MQR.* XXXIV:37-47.

1964 "Epistle Concerning the Schism in Moravia in 1533" *MQR.* XXXVIII:329-343.
Las dos ediciones son de Friedmann.

Klaassen, Walter, ed.
1985 *Selecciones teológicas anabautistas.* Scottdale, Pensilvania: Herald Press.
[Traducción al español por C. Arnold Snyder de *Anabaptism in Outline.* Incluye selecciones de documentos del siglo XVI divididos por tema. *N. del T.*]

Köhler, Walther, ed.
1909 "Brüderliche Vereinigung et licher Kinder Gottes, etc., 1527" en *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation.*
Este panfleto contiene la Confesión de Fe de Schleitheim junto con la carta de Miguel Sattler a la iglesia en Horb (1527) y el "Acta" del juicio legal y ejecución de Sattler, 1527 (una fuente importante para los Hermanos Suizos. Véase también Jenny (1951), quien también editó este documento, en la sección de estudios y ensayos. Para una traducción al inglés véase más abajo bajo Sattler.

Kunstbuch of 1561
Próximo a ser publicado en la serie Täuferakten por Heinold Fast. Copia en manuscrito en la Biblioteca Histórica Menonita en la Universidad de Goshen. Goshen, Indiana. Una fuente muy importante de la hermandad de Marpeck. El códice anabautista más antiguo que aún existe. Véase bajo Heinold Fast en la sección B.

Loserth, Johann (ed.)
1929 *Pilgram Marbeck's Antwort auf Kaspar Schwenckfelds Beurteilung des Buches der Bundesbezeugung von 1542.* Wien.
Fuente muy importante.

Lutero, Martín
1526 *Duetsche Messe.* Edición Weimer.

1976 *Obras de Martín Lutero.* Vol. 4 "La voluntad determinada" (traducido por Erich Sexauer). Argentina: Publicaciones El Escudo.

s.f. *Briefwechsel.* Edición Weimer.

s.f. *Werke.* Edición Wiemer.

Marpeck, Pilgram
1929 *Verantwortung.* Johann Loserth, ed. Viena.

Müller, Lydia
1938 *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter.* Vol. I.
Hasta la fecha la mejor publicación de fuentes originales de los anabautistas del sur de Alemania y Austria, aunque algunos documentos desafortunadamente están abreviados.

Riedemann [Rideman], Pedro
1970 *Account of Our Religion, Doctrine and Faith* (1540-1541). Traducción al inglés por el Society of Brothers. Woodcrest, Rifton, N.Y. : Plough Publishing House.
1902 *Rechenschaft unserer Religion, Lehr und Glaubens.* Hutterite Brethren in America (first 1902, now several reprints).
Una fuente principal. Véase también Heimann, Franz, en la sección B. El nombre "Riedemann" se escribe de varias maneras. Utilizaremos la forma común a través del libro, excepto al citar de "Rideman," *Account...*, donde así se escribe el nombre.

Sattler, Michael
1976 "Brüderliche Vereinigung" (1527). Traducción al español "'Unión fraternal' de Schleitheim" por John Howard Yoder en *Textos escogidos de la reforma radical.* Buenos Aires: Editorial La Aurora.
Para una discusión del mismo véase Jenny en la sección B.

Sippel, Theodor, ed.
1949 "Confession of the Swiss Brethren in Hesse, 1578". *MQR.* XXIII:24-34.
Ahora también se encuentra en G. Franz, *Täuferakten aus Hessen,* (1951:404-440). Esta es la confesión de un tal H. P. Kuchenbecker.

Täuferakten I, Württemberg, 1930;
II, *Bayern I,* 1934; IV, *Baden-Pfalz,* 1951; V, *Bayern II,* 1951; VI, *Elsass I,* 1958; VII, *Elsass II,* 1960; X, *Österreich,* 1964.
Fuera de esta serie: *Hessen,* 1951 (ed., Franz, G.); *Schweiz,* 1952. Se están preparando más volúmenes.

van Braght, Thieleman
1968 *The Martyrs Mirror* (de 1660). Traducción al inglés. Scottdale, Pensilvania: Mennonite Publishing House.
[Existe ahora una versión en español de una parte de este texto bajo el título: *Historias de Inspiración y coraje Espejo de los mártires.* Bogotá: CLARA. Este libro es un traducción de *Mirror of the Martyrs. N. del T.*]

Wenger, John C., ed. y traductor de tratados anabautistas primitivos
1946 "Concerning the Satisfaction of Christ". *MQR.* XX:243-254.

1947 "Concerning Divorce". *MQR.* XXI:114-119.

1947 "Two Kinds of Obedience". *MQR.* XXI:18-22.

1947 "Three Swiss Brethren Tracts". *MQR.* XXI:275-284.

1948 "Two Early Anabaptist Tracts," *MQR.* XXII:34-42.
Contiene "An Anabaptist Sermon" of 1527, y "An Exposition of the

Lord's Prayer," también de 1527, los dos probablemente por Eitelhans Langenmantel.

1948 "Martin Weninger's Vindication *[Rechenschaft]* of Anabaptism, 1535". *MQR.* XXII:180-187.

1960 *Compendio de historia y doctrina menonitas.* Scottdale, Pensilvania: Herald Press.
[Incluye traducciones al español por Ernesto Suárez Vilela de "Una carta de Conrado Grebel a Vadiano", "Carta de Menno Simons a una cristiana afligida" y "La confesión de fe de Schleitheim". Una de las primeras fuentes de materiales anabautistas del siglo XVI disponibles en idioma español. *N. del T.*]

1968 "An Early Anabaptist Tract on Hermeneutics" [por MS; probablemente Miguel Sattler]. *MQR.* XLII:26-44.

Williams, George H. (ed.)
1957 *Spiritual and Anabaptist Writers, Documents Illustrative of the Radical Reformation.* Library of Christian Classics, XXV.
Muy valioso.

Yoder, John H., ed. y traductor.
1976 *Textos escogidos de la reforma radical.* Buenos Aires: Editorial La Aurora.
[La mejor selección de textos anabautistas del siglo XVI traducidos al español. Incluye introducciones a los textos. *N. del T.*]

Zieglschmid, A.J.F. (ed.)
1943 *Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder,* Philadelphia, 1943.
(Véase aquí en particular: "Die fünf Artikel des grössten Streites zwischen uns und der Welt," pp. 269-316.) Esta es una nueva edición del *Geschichtbuch der Hutterischen Brüder,* editado por Rudolf Wolkan, Wien, 1923.

Sección B
Estudios y ensayos

(Obras de valor principal en relación a nuestro tema tienen un asterisco.°)

Althaus, Paul
1928 "Eschatologie". *Religion in Geschichte und Gegenwart.*

1961 *Die letzten Dinge.* 5th ed.
El mejor trabajo sobre la escatología cristiana.*

Armour, Rollin S.
1966 *Anabaptist Baptism, a Representative Study*, No. 11. Scottdale, Pensilvania: Studies in Anabaptist and Mennonite History.
Un estudio excelente, recibió el premio Brewer de la Sociedad Americana de Historia de la Iglesia.°

Augsburger, Myron
1962 "Conversion in Anabaptist Thought," *MQR,* XXXVI:243-257.

Bauman, Clarence
1968 *Gewaltlosigkeit im Täufertum, eine Untersochung zur theologischen Ethik des oberdeutschen Täufertums der Reformationszeit.* Leiden.

Beachy, Alvin
1963 "The Grace of God as Understood by Five Major Anabaptist Writers," *MQR,* XXXVII:5-33.
Condensación de una tesis de doctorado en la Escuela de Divinidades de Harvard.

1966 "The Theology and Practice of Anabaptist Worship," *MQR,* XL:163-178.
Con una nota añadida por R. Friedmann.

Beck, Josef
1883 *Geschichtbücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn.* Wien.

Bender, Harold S.
1950 "The Anabaptist Theology of Discipleship". *MQR.* XXIV:25-32.

1959 "Perfectionism", *ME.* Vol. IV:1115.

1959 "Theology, Anabaptist", *ME.* Vol. IV:704-708.
Este es el único estudio de nuestro tema [en 1973], sin, centrarse sin embargo, en ninguna teoría.

1964 "Pilgram Marpeck, Anabaptist Theologian and Civil Engineer". *MQR.* XXXVIII:231-265.
Con una bibliografía completa hasta 1962. Bender escribió muchos otros artículos y estudios, principalmente para *ME,* tales como "Church," "Perfectionism," etc., que no se pueden enumerar individualmente.

1964 "Who is the Lord ?". *MQR.* XXXVIII:152-160.

1970 *The Anabaptists and Religious Liberty.* Filadelfia: Fortress Press.

1971 *Conrad Grebel, Founder of the Swiss Brethren.* Goshen, Indiana.
Véase en particular el capítulo, "Things Most Certainly Believed," pp. 163-208. °

1994 *La visión anabautista.* Guatemala: Ediciones SEMILLA.
Clave en nuestra interpretación. Publicado originalmente en inglés en 1944.

Bergsten, Torsten
1958 *Pilgram Marpeck und seine Auseinandersetzung mit Kaspar Schwenckfeld.* Uppsala, Suecia.

1961 *Balthasar Hubmaier, seine Stellung zu Reformation und Täufertum.* Kassel.
Excelente.

Bernhofer-Pippert, Elsa
1967 *Täuferische Denkweise und Lebensformen im Spiegel oberdeutscher Täuferverhöre.* Mit einem Vorwort von Ernst Walter Zeeden, Münster, Westfalen (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 96, 1967).
Un estudio excelente y de mucha ayuda. Originalmente una tesis de doctorado en la Universidad Freiburg i.B, 1955.

Blanke, Fritz
1960 *Brothers in Christ.* Scottdale, Pensilvania: Herald Press.

Bonhoeffer, Dietrich.
1959 *The Cost of Discipleship.* New York: The MacMillan Company.
Original en alemán, 1937.

Bright, John.
1953 *The Kingdom of God, the Biblical Concept and Its Meaning for the Church.* Nashville, Tenn.: Abingdon Press.
Un volumen que acompaña al libro por Rudolf Otto, que se cita más adelante.

Brush, John
1942 "Radical Eschatology of the Continental Reformation". Tesis de doctorado. Escuela de Divinidades de la Universidad de Yale.
Manuscrito en la Biblioteca de la Escuela de Divinidades de Yale – mayormente sobre el anabautismo.

Burkholder, Lawrence
1957 "The Anabaptist Vision of Discipleship", en *The Recovery of the Anabaptist Vision,* pp. 135-151. Scottdale, Pensilvania: Herald Press. (Muy bueno.)

Cohn,
s.f. *The Pursuit of the Millenium.* s.c.

Dosker, Henry
1921 *The Dutch Anabaptists.* Philadelphia.

Dunin-Borkoski, Stanislaus
1931 "Quellenstudien zur Vorgeschichte der Unitarier des 16. Jahrhunderts" en *75 Jahre Stella Matutina*, pp. 91-138. Feldkirch.

Duerksen, Rosella Reimer.
1961 "Doctrinal Implications in Sixteenth-Century Anabaptist Hymnody". *MQR.* XXXV:38-50.
Excelente.

Dyck, Cornelius J.
1962 "Sinners and Saints," en *A Legacy of Faith,* C. J. Dyck, ed., pp. 87-102. Newton, Kansas.
Excelente.

Egli, Emil
1878 *Die Züricher Wiedertäufer.* s.c.

Fast, Heinold
1959 *Heinrich Bullinger und die Tüufer, ein Beitrag zur Historiographie nnd Theologie im 16. Jahrhondert.* Karlsruhe: Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, No. 7.

1956 "Pilgram Marpeck und das oberdeutsche Taufer tum, ein neuer Handsehriftenfund," *ARG*, pp. 212- 242.
Trata el *"Kunstbuch"* de 1561.

1962 *Der linke Flügel der Reformation, Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schtwärmer und Anti-trinitarier.* Bremen.
Introducciones muy buenas; véase también la sección A.

1966 "Bemerkungen zur Taufanschauung der Täufer". *ARG*, pp. 131-151.
Un estudio paralelo al libro por Rollin S. Armour; véase más arriba.

Fellmann, Walter, ed.
1956 *Hans Denck, Schriften, II.* s.c.

Fischer, Hans Georg
1954 "Lutheranism and the Vindication of the Anabaptist Way," *MQR.* XXVIII:27-38.
Estimula el pensamiento.*

1956 *Jakob Huter, Leben, Frünmigkeit, Briefe.* Newton, Kansas.
Véase en particular las secciones: "Die religiöse Gedankenwelt" y "Zeuge evangelischer Frömmigkeit".

Friedmann, Robert
1931 "Concernign the True Soldier of Christ, etc.". *MQR*, V:92.

1945 "Reason and Obedience, an Old Anabaptist Letter (1571) and Its Meaning". *MQR*, XIX:27-40.

1948 "The Encounter of Anabaptists... with Anti-Trinitarianism". *MQR,* XXII:139-162.

1949 *Mennonite Piety Through the Centuries, Its Genius and Literature.* Goshen, Indiana.
Véase en particular los dos capítulos: "Concept of the Spirit" y "Conclusion."

1950 "Anabaptism and Protestantism". *MQR,* XXIV:12-24.

1952 "Peter Riedemann on Original Sin and the Way of Redemption". *MQR,* XXVI:210-215.

1955 "Bedenken", *ME.* I:261.

1952 "Claus Felbinger's Confession of 1560". *MQR,* XXIX:158.

1955 "Recent Interpretations of Anabaptism". *Church History,* pp. 132-157.

1955 "The Christian Communism of the Hutterite Brethren". *ARG*, pp. 204-207.

1955 "The Oldest Church Discipline of the Anabaptists". *MQR*, XXIX:204-207.

1956 "A Hutterite Book of Medieval Origin". *MQR*, XXX:65-71.

1956 "Handbüchlein", *ME*. II:645,646.

1957 "Lord's Supper", *ME*. III:394,395.

1957 "The Doctrine of the Two Worlds", en *The Recovery of the Anabaptist Vision*, G. F. Hershberger, ed., pp. 105-118.
Básico para nuestro estudio presente. También en: *Hutterite Studies*. Goshen, Indiana. Colección de ensayos.

1957 "A Notable Hutterite Document". *MQR*, XXXI:22ss.

1957 "Ministers, Hutterite, Special Honors", *ME*. III:698,699.

1957 "Von der waren Gelassenheit und der christlichen Gemeinschaft der Güter" (Concerning True Surrender and Christian Community of Goods). *MQR*, XXXI:25ss.

1959 "Original Sin", *ME*. IV:79-82.

1959 "Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens", *ME*. IV:259-261.

1959 "Sweet and Bitter Christ", *ME*. IV:668ss.

1959 "Taufreden", *ME*. IV:686-687.

1960 "An Epistle Concerning Communal Life; a Hutterite Manifesto of 1650 and Its Modern Paraphrase". *MQR*. XXXIV:252ss.

1960 "Jacob Hutter's Last Epistle to the Church in Moravia, 1535". *MQR*. XXXIV:41-47.

1961 *Hutterite Studies*. s.c.

1962 "Old Evangelical Brotherhoods: Theory and Practice". *MQR*. XXXVI:349ss.

1966 "Hutterite Worship and Preaching". *MQR*. XL:5-26.

1967 *Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter, II*. s.c.

1967 "The Essence of Anabaptist Faith". *MQR*. XLI:5-24.

Garrett, James Leo
1958 "The Nature of the Church According to the Radical Continental Reformation". *MQR*. XXXII:111-127.
Mayormente tipología.

Goeters, J.F.G.
1955 "Ludwig Haetzer, A Marginal Anabaptist". *MQR*. XXIX:260.

Gritsch, E. W.
1962 "The Authority of the Inner Word, a Theological Study of the Major Spiritual Reformers of the Sixteenth Century." Tesis de doctorado. Escuela de Divinidades de Yale.
Copia en la Escuela de Divinidades de Yale.

1963 "Thomas Müentzer and the Origins of Protestant Spiritualism". *MQR*, XXXVII:172-194.

Hall, Thor
1961 "Possibilities of Erasmian Infiuence on Hubmaier and Denck in Their Views on the Freedom of Will". *MQR*, XXXV:149-170.
De mucha ayuda.

Heimann, Franz
1952 "The Hutterite Doctrine of Church and Common Life. A Study of Peter Riedemann's Confession of Faith of 1540". *MQR*. XXVI:22-47; 142-160.
Originalmente una tesis de doctorado de la Universidad de Viena, Austria. Análisis valioso. Traducción y notas por Friedmann.

Hein, Gerhard
1959 "Scharnschlager, Leonard", *ME*. IV:443-446.

Hillerbrand, Hans Joachim
1958 "An Early Anabaptist Treatise on the Christian and the State". *MQR*. XXXII:28-47.

1959 "Ein Tauferbekenntnis aus dem 16. Jahrhundert". *ARG*, L:40-53.

1960 "Anabaptism and Reformation: Another Look". *Church History*. Pp. 404-424.

1962 "The Origin of Sixteenth Century Anabaptism: Another Look". *ARG*, LIII:152-180.
Lectura que estimula.

1966 "Andreas Bodenstein of Carlstadt, Prodigal Reformer". *Church History*. Pp. 379-398.

Horsch, John
1930 "Faith of the Swiss Brethren". *MQR,* IV:241-266; y 1931:7-27.
Contiene muchas referencias a fuentes.

Jenny, Beatrice
1951 "Das Schleitheim Täuferbekenntnis 1527," en *Schafhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte,* Schaffhausen, Switzerland, pp. 5-81.
También se publicó en forma separada. La primera parte contiene el texto de un manuscrito de Berna. La segunda para es una discusión sistemática de la "teología implícita". Presentada de una forma que estimula el pensamiento. Originalmente una tesis de doctorado en Zurich.*

Jones, Rufus
1928 *Spiritual Reformers of the Sixteenth Century.* s.c.

Kaufman, Gordon
1951 "Some Theological Emphases of the Early Swiss Anabaptists". *MQR.* XXV:75-99.

Kiwiet, Jan J.
1957 *Pilgram Marbeck, ein Führer der Täuferbewegung im süddeutschen Raum.* Kassel.

1957 *Pilgram Marbeck, sein Kreis und seine Theologie.* Kassel.

Klaassen, Walter
1960 "The Anabaptist View of Word and Spirit". Tesis de doctorado. Universidad de Oxford, Inglaterra.
Un estudio muy bueno, algo profundo.

1961 "Some Anabaptist Views on the Doctrine of the Holy Spirit". *MQR.* XXXV:130-139.
Versión condensada del estudio anterior.

1963 "Spiritualization in the Reformation," *MQR,* XXXVII:67-77.

Klassen, A.D., Jr.
1956 "Did Our Forefathers Have a Theology?" *Mennonite Life,* 1956, pp. 184-190.

Klassen, Herbert
1958 "Ambrosius Spittelmayer, His Life and Teachings". *MQR.* XXXII:251-269.
Contribución importante.

1959 "The Life and Teachings of Hans Hut". *MQR.* XXXIII:171-205, 267-304.
De mucho valor, especialmente la segunda parte.*

Klassen, William
1957 "Nicodemus". *ME,* III:871,872.

1968 *Covenant and Community; The Life, Writings and Hermeneutics of Pilgram Marpeck.* Grand Rapids, Michigan.

Köhler, Walther
1908 "Brüderliche Vereinigungetxlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend" en *Flugschritfen aus den ersten Jahren der Reformation.* s.c.

1925 "Die Züricher Täufer", en *Gedenkschrift zum 400-jahrigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten,* Ludwigshafen, pp. 48-64.*

1951 *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbetewsstseins,* Vol. II: *Zeitalter der Reformation.* Tübingen.
De mucha ayuda, contiene un buen índice.*

Krahn, Cornelius
1962 "Menno Simons' Concept of the Church", en *A Legacy of Faith,* C. J. Dyck, ed. Newton, Kansas, pp. 17-30.

1936 *Menno Simons, ein Beitrag zur Geschichte und Theologie der Taufgesinnten.* Karlsruhe.

Krebs, Manfred, ed.
1951 *Täuferakten, Bader-Pfalz.* s.c.

Krebs, Manfred y Rott, H.G.
1959 *Täuferakten, Elsass, I.* s.c.

Kühn, Johnannes
1923 *Toleranz und Offenbarung.* Leipzig.

Littell, Franklin H.
1947 "The Anabaptist Theology of Mission". *MQR,* XXI:5-17.

1958 *The Anabaptist View of the Church.* 2nd ed., Boston.
Véase en particular el capítulo V: "The Great Commission," que trata con la misión anabautista.*

Loserth, Johann
1893 *Dr. Balthasar Hubmaier.* Wien.
Cf. muchos más de sus estudios en el anabautismo. Véase "Loserth," *ME,* III.

1894 *Der Communismus der Wiedertäufer in Mähren.* Wien.

Marcel, Gabriel
s.f. *Being and Having.* s.c.

McGiffert, A.C., Sr.
1911 *Protestant Thought Before Kant.* Reimpreso como un Torch Book.
Aunque es un producto temprano, aún tiene valor para el anabautismo.

Mecenseffy, Grete
1956 "Das Verständnis der Taufe bei den süd-deutschen Täufern," en *Antwort: Festschrift für Karl Barth*, pp. 642-646.
Muy bueno.

Mennonite Encyclopedia
1955-1959 Harold S. Bender, ed., IV volúmenes.
Obra de referencia indispensable.

Meyer, Christian
1874 "Die Anfange der Wiedertaufe in Augsburg," en *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schcoaben und Neuburg,* Vol. I., pp. 205-256.
Contiene el registro completo del juicio legal de Hans Hut, 1527.*

Müller, Ernst
1895 *Geschichte der Bernischen Täufer.* s.c.

Müller, Lydia
1927 *Der Kommunismus der mährischen Wiedertäufer.* Leipzig.
Estudio hecho bajo Heinrich Bohmer.

Muralt, L. von
1938 *Glauben und Leben der Schweizer Täufer.* Zürich.

1934 "Zum Problem Reformation und Taufertum," *Zwingliana*, Vol. VI:65-85.

Muralt, L. von y Schmidt, W.
1952 *Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schwiez, I.* Zurich.

Neff, Christian
1955 "Ban". *ME*, I:219-233.

Neumann, Gerhard J.
1957 "Nach und von Mähren. Aus der Täufergeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts". *ARG*, pp. 75-90.

1959 "Rechtfertigung und Person Christi als dogmatische Glaubensfragen bei den Täufern der Reformationszeit," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, pp.62-74.

1959 "Eschatologische und chiliastische Gedanken in der Reformationszeit, besonders bei den Täufern," en *Die Welt als Geschiehte*, pp. 58ss.

1961 "The Anabaptist Position on Baptism and the Lord's Supper". *MQR.* XXXV:140-149.

Niebuhr, Reinhold
1941 *Nature and Destiny of Man.* s.c.

Oosterbaan, J. A.
1962 "Grace in Dutch Mennonite Theology," en *A Legacy of Faith,* C. J. Dyck, ed., pp. 69-85. Newton, Kansas.

Otto, Rudolf
1943 *The Kingdom of God and the Son of Man.*
Muy útil para una comparación del anabautismo y la iglesia apostólica de Jerusalén. Muchas de las ideas y las formas son sorprendentemente paralelos.*

Oyer, John S.
1961 "Anabaptism in Central Germany. II: Faith and Life". *MQR.* XXXV:5-37.
Trata con el anabautismo en Turingia, principalmente con Melchior Rinck. Muy útil.*

1964 *Lutheran Reformers Against Anabaptism.* La Haya.
De mucha ayuda en el diálogo entre el protestantismo y el anabautismo. Originalmente una tesis de doctorado en la Universidad de Chicago.

Sachsse, Carl
1914 *Balthasar Hubmaier als Theologe.* Berlin.
Básico.*

Schäufele, Wolfgang
1966 *Das missionarische Bewusstsein und Wirken der Täufer, dargestellt nach oberdeutschen Quellen.* Neukirchener Verlag.
Muy útil.

Schorbaum
1934 *Täuferrakten, Bayern I.*

Séguy, Jean
1967 "Les trois plus anciennes disciplines de l' Anabaptisme". *Christ Seul,* Nos. 1 *k 2,* Montbéliard.

Smucker, Don
1945 "Theological Triumph of the Early Anabaptist-Mennonites...". *MQR.* XIX:5-26.
No está basado en un estudio original, pero sí hace pensar.

1959 "Love," *ME.* Vol. III:404-405.

Stauffer, Ethelbert
1945 "The Anabaptist Theology of Martyrdom". *MQR.* XIX:179-214.
Básico para nuestro estudio. Es una traducción del estudio de Stauffer en *Zeitschrift für Kirchengeschichte.**

Swartzentruber, A. Qrley
1954 "The Piety and Theology of the Anabaptist Martyrs in van Braght's *Martyrs Mirror". MQR.* XXVIII:5-26; 128-142.
Un análisis excelente del tema, muy útil para nuestro propósito.*

Troeltsch, Ernst
1960 *The Social Teaching of the Christian Churches.* s.c.

Umble, John
1941 "An Amish Minister's Manual". *MQR*, XV:101.

Verduin, Leonard
1964 *The Reformers and Their Stepchildren.* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
Un ensayo sobre disidencia medieval, y la presentación de las anticipaciones previos a la reforma de los énfasis anabautistas. Estimulante.

Waltner, Erland
1951 "The Anabaptist Conception of the Church," *MQR,* XXV:5-16.
Muy claro.

Wappler, Paul
1913 *Die Täuferbewegung in Thüringen, 1526-1584.* Jena.
Contiene 297 páginas de material de fuentes.

Wenger, J. C.
1947 "Two Kinds of Obedience: An Anabaptist Tract on Christian Freedom". *MQR*, XXI:18-22.

1950 *Doctrines of the Mennonites.* Scottdale, Pensilvania: Herald Press.
Con citas amplias de fuentes anabautistas.

1955 "Covenant Theology". *ME*, I:726,727.

1961 "Grace and Discipleship in Anabaptism". *MQR.* XXXV:50-69.

Williams, George H.
1983 *La Reforma Radical.* México: Fondo de Cultura Económica.
Básico; véase en particular el capítulo 32 "Ley y Evangelio: el ecumenismo sectario". Un libro de gran importancia.*

1968 "Sanctification in the Testimony of Several So-called Schwärmer". *MQR.* XLII:5-25.

Wiswedel, Wilhelm
Bilder und Führergestalten aus dem Täufertum. Vol. I, 1928; Vol. II, 1930; Vol. III, 1953.
De mucha ayuda y rico en información. Mucho se toma del así llamado "Beck Nachlass" en Brünn.*

1943 "Die alten Täufergemeinden und ihr missionarisches Wirken". *ARG*, pp. 183-200; 1948, pp. 115-132.
Muy bueno.

1952 "Inner and Outer Word: A Study in the Anabaptist Doctrine of Scripture". *MQR.* XXVI:171-191.
El mismo ensayo en alemán, *ARG,* 1955. Un resumen abreviado en *ME,* Vol. I, "Bible, Inner and Outer Word," pp. 324-328. °

Wiswedel, Wilhelm, y Friedmann, Robert
1955 "The Anabaptists Answer Melanchthon". Part I: "The Handbüchlein of 1558" (Wiswedel);* Part II: "Some Further Studies Pertaining to the Handbüchlein of 1558" (Friedmann). *MQR.* IX:212-231.
Véase también artículo "Handbüchlein" por Friedmann in *ME,* Vol. II:645-646.

Wolkan, Rudolf
1903 *Die Lieder der Wiedertäufer.* Berlin.
Impresión nueva por B. de Graaf, 1964. Obra muy útil para la teología de los anabautistas.*

1918 *Die Huterer.* Wien.
Está disponible una reimpresión.

Wray, Frank
1959 "Free Will, Anabaptist Position". *ME,* Vol. II:387-389.
Adiciones por H. S. Bender.

Wright, G. Ernest
1952 *God Who Acts.* s.c.

Yoder, Jess
1962 "The Franckenthal Debate with the Anabaptists in 1571". *MQR.* XXXVI:14-35; 116-146.

Yoder, John H.
1962 *Täufertum und Reformation in der Schweiz.* Vol. I, *Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren, 1523-1538.* Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, No. 6.

1968 Vol. II: *Täufertum und Reformation im Gespräch. Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen Schtweizerischen Täufern und Reformatoren.* Zürich.
Una interpretación sistemática de la teología implícita.

1967 "Binding and Loosing". *Concern.* 14:2-32.
Una serie de panfletos que trata cuestiones de renovación cristiana, disponibles de Mennonite Publishing House, Scottdale, Pensilvania. El mismo número contiene más material relacionado con la disciplina en la iglesia.*

Índice
Temas, personas y lugares

TEOLOGIA DEL ANABAUTISMO

La teología como disciplina no fue una inquietud de los anabautistas. Ellos le sacaban la vuelta cuanto fuera posible. Consideraban la teología como sistema una barrera al discipulado, un pasatiempo intelectual que le ofrecía poco al humano en sus vivencias y tensiones sobre la tierra. Para los anabautistas el acercamiento a la fe era sencillamente estar o no preparado para el Reino de Dios.

Robert Friedmann demuestra que el énfasis anabautista del siglo XVI fue sobre la iglesia como hermandad, una reunión de los nacidos de nuevo que hacia realidad en la vida el ideal del reino.







ISBN 99922-43-07-4
9 789992 243077